

Sanctae modernae in diebus nostris?
Hagiographische Konzeptionen weiblicher vita religiosa im Umfeld der Mendikanten

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
an der
Philosophischen Fakultät
der
Technischen Universität Dresden

vorgelegt von:

Maria Pretzschner

geboren am 03. Juni 1977, in Dresden

verteidigt am 22.07.2015

Betreuer: Prof. Dr. Gert Melville, Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte
(FOVOG-Dresden)

1. Gutachter: Prof Dr. Gert Melville
2. Gutachter: Dr. Cristina Andenna

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
1.1. Fragestellung und Erkenntnisziel	9
1.2. Die Heiligenviten als Quellen	10
1.3. Der Weg der bisherigen Forschung	12
A In Bezug auf die hagiographischen Quellen	12
B Speziell zu den Frauenviten	15
C Die Frauenviten und die weibliche vita religiosa in der historischen Ordensforschung...	20
1.4. Aufbau der Arbeit	23
1.5. Zeitlicher Rahmen der Untersuchung	24
2. Einstieg ins Thema	24
2.1. Heiligkeitskonzeptionen im Wandel der Geschichte	24
2.2. Apokalyptische Zustände in Kirche und Welt und die Hoffnung auf Erneuerung - Der geschichtliche Kontext der Untersuchung	27
Die Herausbildung der Moralthologie und ihr Einfluss auf die Bußbewegung	27
Die Einbindung der Laien in die Kirchenhierarchie – Die Bestätigung der Humiliaten	31
Die Anfänge der Franziskaner und Dominikaner – Zwei unterschiedliche mendikantische Lebensformen	33
Büßer, Beginen und Terziaren – Der Versuch ihrer Regulierung	34
Pastorale Neuerungen – Die Voraussetzungen für die Ausbreitung des Bußideals	36
Das Ziel der Mendikanten – Die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft	38
3. Das hagiographische Vokabular: Jakob von Vitry und seine Vita für die Begine Maria von Oignies (1215)	39
3.1. Zum Leben und den Schriften des Jakob von Vitry (um 1160/70 – 1240)	40
3.2. Das Leben der Maria von Oignies (1177-1213)	48
3.3. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der Vita Mariae Oigniacensis	49
Sponsa Christi – Imitatio Mariae	50
Maria und Martha – Vita activa versus vita contemplativa	53
Die Büßerin Maria Magdalena als Nachahmungsmodell	54
Die Verehrung der Eucharistie	58
3.4. Die Vita Mariae Oigniacensis – Aufforderung zur Buße, orthodoxe Propagandaschrift gegen die Lehre der Katharer und Exempelsammlung für die Laienpredigt – Zu den Intentionen des Hagiographen	60
4. Die Frauenviten der Dominikaner	64
4.1. Das Supplement zur Vita Mariae Oigniacensis (um 1231): „Das Heil wirkt in Brabant“ – Ein hagiographischer Gegenentwurf zum Kurienhof in Rom des Dominikaners Thomas von Cantimpré	64
4.1.1. Zu Thomas von Cantimpré (um 1201 - um 1270/72)	64
4.1.2. Aufbau, Inhalt und Implikationen des Supplements	67
Die Entwicklung des Kults um Maria von Oignies	70
4.1.3. Das Supplement zur Vita Mariae Oigniacensis – Jakob von Vitry und sein Verrat an der Vita apostolica	71
4.2. Eine kuriose Heilige? - Die Vita Christinae Mirabilis (um 1232, geändert 1239-40)	71
4.2.1. Das Leben der Christina von St. Trond (um 1150-1224) und die Entwicklung ihres Heiligenkultes	72
4.2.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der Vita Christinae Mirabilis	73
Die drei Stadien geistlichen Lebens nach Wilhelm von Saint Thierry	74
Christinas Seele in ihrem animalischen Stadium	75
Die Seele im verstandesmäßigen – rationalen Stadium	77

Die Seele im geistigen – spirituellen Stadium	77
imitatio christi - vita apostolica	78
4.2.3. Buße für die erlösungsbedürftige Menschheit	79
Die Vita Christinae - Ein didaktisches Instrument zur Vermittlung von Buß- und Fegefeuerlehre oder ein Hilfsmittel für die Laienpredigt?	79
4.3. Die Vita Margaretae Ypris (um 1240) – Ein Leben getreu nach den evangelischen Räten: Armut, Keuschheit und Gehorsam	81
4.3.1. Das Leben der Margareta von Ypern (1216-1237)	81
4.3.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der Vita Margarete de Ypris	82
4.3.3. Die Vita Margarete de Ypris - Ein Lehrbuch für die cura animarum?	87
Der ordenspolitische Hintergrund der Vita Margarete	87
4.4. Das Klosterleben als oberste Stufe der Christusnachfolge und Idealform der vita religiosa - Die Vita Lutgardis Aquiriensis (nach 1248, beendet 1262)	90
4.4.1. Das Leben der Lutgard von Aywières (1182-1246)	91
Die Entwicklung des Lutgard Kults	92
4.4.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der Vita Lutgardis Aquiriensis	94
Buch I: ecclesia in purgatorio	94
vita activa oder vita contemplativa?	96
II. Buch: ecclesia militans	98
III. Buch: vita perfecta	100
4.4.3. Die Vita Lutgardis - Ein Nachahmungsmodell für Regulierte Nonnen	101
4.5. Das Exemplum der Yolanda von Vianden im Bonum universale de apibus (um 1257 - 1263)	104
4.6. Die Vita für Yolanda von Vianden (spätes 13. Jahrhundert)	106
4.6.1. Zum Autor der Vita Bruder Hermann (um 1250-1308)	106
4.6.2. Zum Leben der Yolanda von Vianden (1231-1283)	107
Yolandas kultische Verehrung	109
4.6.3. Zum Inhalt der Vita	111
4.6.4. Die Yolandavita – Eine Werbeschrift für potentielle Stifter	117
Warum Walther von Meisenburg das Dominikanerinnenkloster Marienthal empfahl	119
Yolandas Klostereintritt vor dem Hintergrund der damaligen dominikanischen Frauenpolitik	121
Die Darstellung religiöser Gemeinschaften in der Yolanda- Vita als Quelle für die religiöse Konkurrenzsituation	123
Die Beziehungen der Frauengemeinschaften untereinander	126
Exkurs: Die identitätsstiftende Funktion der Mystik	127
4.7. Die Vita Margarete contracta (Entstehungszeit unsicher, wahrscheinlich 2. Hälfte 13. Jahrhundert)	128
4.7.1. Zum Autor der Vita, dem Dominikanerbruder Johannes (Lebensdaten unbekannt)	129
4.7.2. Zum Leben der Margareta von Magdeburg (Lebensdaten ungewiss, vermutlich Mitte des 13. Jahrhunderts)	131
4.7.3. Aufbau und Inhalt der Vita Margarete contracte	133
Imitatio Christi – Margaretas Lebens- und Leidensweg	134
Die Verworfenheit	134
Vita activa	134
Margaretas Buße	135
Die Reinigung Margaretas	135
Am Kreuz mit Christus – Margareta nimmt das Leid als Gabe Gottes an	136
Bruder Johannes wird Margaretas Beichtvater – Wie aus anfänglichen Missverständnissen eine spirituelle Freundschaft entsteht	137

Margareta als zweite Maria.....	139
Margaretas Missachtung und Verleumdung durch die Menschen.....	139
Vita perfecta.....	141
4.7.4. Die Vita der Margareta contracta – Eine theologische Lehrschrift.....	142
4.8. Die Legenda b. Margaritae de Ungaria (1274).....	146
4.8.1. Zur Autorschaft der Margaretenlegende.....	146
4.8.2. Zum Leben der Margareta von Ungarn (1242-1270, Heiligsprechung 1934).....	146
Bemühungen um Margaretas Heiligsprechung.....	149
Der Aufschwung des Margaretenkults in Italien und in den deutschsprachigen Regionen.....	151
4.8.3. Der Inhalt der Legenda b. Margaritae de Ungaria (Legenda vetus)	154
4.8.4. Imitatio Elisabeth: Die Dominikanerin Margareta von Ungarn.....	158
Die Einstellung des Dominikanerordens zu den Frauen	159
Exkurs: Die Aufgabe der Frauen im Dominikanerorden - Die Briefe Jordans von Sachsen an Diana von Andalo.....	162
Exkurs: Die Dominikanische Heiligenverehrung	164
5. Das Zeitalter der Franziskaner: Heilige Frauen in der Nachfolge des Poverello: Elisabeth von Thüringen (1207-1231), Humiliana Cerchi (1219-1246), Klara von Assisi (1193-1253), Isabella von Frankreich (1224-1269) und Douceline von Digne (um 1214-1274).....	166
5.1. Elisabeth von Thüringen – Leben, kultische Verehrung und hagiographische Schriften	166
5.1.1. Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen	168
Elisabeth und die Franziskaner.....	169
Elisabeths Kanonisation und die Entwicklung ihres Heiligenkultes	172
Zum Inhalt der Heiligsprechungsbulle Gloriosus in maiestate	174
Der Brief Papst Gregors IX. an die Königin Beatrix von Kastilien mit der Aufforderung der Heiligen Elisabeth nachzufolgen.....	175
Der Kniefall des Kaisers vor der Heiligen.....	175
Der Brief des Kaisers an die Franziskaner und der Deutsche Orden als Verwalter der Elisabethkultstätten	176
Elisabeth eine Heilige für alle	178
Die Exempelfunktion der Heiligen für die Frauen des Hochadels	180
In Nachahmung der heiligen Elisabeth – Das Entstehen „Heiliger Höfe“	182
Ausdruck der Elisabethverehrung – Die Förderung des Franziskanerordens und seines weiblichen Ordenszweigs durch die europäischen Herrscherhäuser.....	183
5.1.2. Die Summa vitae des Konrad von Marburg (1232).....	185
5.1.3. Zu Konrad von Marburg (um 1180/90-1233)	186
5.1.4. Der Inhalt der Summa vitae	189
5.1.5. Die Summa vitae – Eine Schrift zur Präsentation einer neuen Heiligen	191
Konrad von Marburg ein Anhänger der Pariser Moralthologie	192
5.2. Die Vita Sancte Elyzabeth lantgravie (1236/37)	193
5.2.1. Zum Autor Cäsarius von Heisterbach (um 1180 – Mitte 13. Jahrhundert).....	194
5.2.2. Aufbau und Inhalt der Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie	196
5.2.3. Die Vita Sancte Elyzabeth – Ein Exemplum für Deutschordensritter	203
Die Heilige Elisabeth im Sermo de Translatione des Cäsarius von Heisterbach	204
5.3. Eine weitere Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie des Dietrich von Apolda (1289-1294).....	205
5.3.1. Zu Dietrich von Apolda (um 1228/29 – nach 1301/02).....	208
5.3.2. Aufbau und Inhalt der Vita Sancte Elyzabeth.....	209
5.3.3. Die Elisabethvita des Dietrich von Apolda – Zwei unterschiedliche Wege der Imitatio Christi	214
Das Dominikanische in Dietrichs Elisabethvita	215

Das Exempel der heiligen Elisabeth in dominikanischen Predigtkompendien.....	216
5.4. Die Elisabethviten franziskanischer Provenienz	217
5.4.1. Aufbau und Inhalt der 'Großen franziskanischen Elisabethvita' (letztes Viertel 13. Jahrhundert)	221
5.4.2. Elisabeth als Exemplum für die nordeuropäischen Klarissen	223
Elisabeth – Eine franziskanische Heilige	225
Exkurs: Das Exempel des Poverello und seine Aufforderung zur Nachfolge Christi	226
5.5. Die Vita beatae Humiliana de Cerchis (1246-1248) für die Büsserin Emiliana Cerchi	229
5.5.1. Zum Autor der Vita Vito von Cortona († um 1250) und zum Verfasser der Mirakelsammlung Bruder Hippolyt (Lebensdaten unbekannt)	230
5.5.2. Zum Leben der Emiliana Cerchi (1219-1246).....	230
Florenz im Ausnahmezustand – Der Beginn der kultischen Verehrung Humilianas als Heilige der Guelfen	231
Die Familie der Cerchi übernimmt die Hauptrolle innerhalb der Humilianaverehrung.....	234
5.5.3. Aufbau und Inhalt der Vita beatae Humiliana de Cerchis	235
Humiliana wird Terziarin.....	237
Zwei spätere Mirakelsammlungen: Die Apparitiones post mortem und die Miracula intra triennium ab obitu patrata	242
5.5.4. Die Vita beatae Humiliana de Cerchis – Ein früher Lobpreis auf den Dritten franziskanischen Orden vor dem Hintergrund der Ghibellinsch-Guelfischen Kriege.....	243
Von den Anfängen der Bußbewegung bis zur Institutionalisierung des Dritten franziskanischen Ordens	244
Der Widerstand im Orden gegen die institutionelle Vereinigung mit den Büssern	246
Die Fürsprecher der Büsser	247
Der Inhalt der Bußregel.....	248
Der Lebensbericht der seligen Humiliana als Zeugnis für die Bußregel.....	248
5.6. Die Heilige Klara von Assisi – Die Ausformung ihres Heiligkeitskonzepts bis hin zur Legenda S. Clarae Virginis Assisiensis (1255/56)	250
5.6.1. Klaras Leben und die geschichtlichen Hintergründe der Armen Frauen von San Damiano	251
Klaras Gemeinschaft San Damiano und der päpstliche Damiansorden.....	254
Die Vielfalt der Regeln	260
Klaras Tod und ihre Heiligsprechung	263
Zur kultischen Verehrung der heiligen Klara im Franziskanerorden	263
Der Versuch der Vereinheitlichung – Der Damiansorden wird zum Klarissenorden	264
Bonaventura bindet männlichen und weiblichen Ordenszweig fester aneinander.....	265
Das Ende der Widersprüche – Klaras Erbe wird zur Reliquie.....	268
5.6.2. Ein Leben in der Nachfolge des Heiligen Franziskus – Klaras eigene Schriften.....	269
Kontroversen um die Echtheit der Texte	269
Die Briefe Klaras an Agnes von Böhmen	273
Ausdruck der Poverellonachfolge – Die Regel der heiligen Klara (Forma vitae sororum pauperum).....	276
Klaras Testament.....	280
5.6.3. Klaras Heiligkeit, wie sie aus den Akten des Kanonisationsprozesses spricht	281
Zu Klaras Franziskusnachfolge.....	287
Die Kanonisationsurkunde Clara, claris, praeclara	290
5.6.4. Die Legenda Sanctae Clarae Assisiensis	292
Zum Autor der Legenda Sanctae Clarae Assisiensis Thomas von Celano (um 1190-1260).....	292
Der Einfluss Papst Gregors IX. auf die Schriften des Thomas von Celano.....	294
5.6.5. Aufbau und Inhalt der Legenda Sanctae Clarae Assisiensis	295

5.6.6. Die Legenda Sanctae Clarae Virginis Assisiensis – Ein Nachahmungsmodell für klausurierte Schwestern	301
Klara - Eine Heilige für die Nonnen des Damians-/Klarissenordens.....	302
Exkurs: Die Ausbreitung des Damians-/Klarissenordens	305
5.7. La Vie de la bienheureuse Isabelle de France soeur du roy S. Loys fondatrice de Longchamp (1283)	310
5.7.1. Zur Autorin der Vita Agnes von Harcourt (1240er - 1291).....	310
Der Brief der Agnes von Harcourt an König Ludwig IX. und Longchamp.....	312
Karl von Anjou beauftragt Agnes mit der Abfassung der Isabellavita	313
5.7.2. Zum Leben Isabellas von Frankreich	314
Sanctae virginitatis propositum und andere Schriftstücke als Zeugnisse päpstlichen Bemühens um die Gunst der Königstochter.....	315
Isabellas Prestige in den Augen der Franziskaner.....	318
Zur Isabellaregel.....	325
Zum Kult um Isabella von Frankreich.....	326
5.7.3. Aufbau und Inhalt von La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France	328
5.7.4. Die Vita der Isabella von Frankreich – Ein Zeugnis dynastischer Memoria vor dem Hintergrund der Heiligenpolitik Karls von Anjou.....	333
Isabella – Heilige, aber nicht Nonne von Longchamp	334
Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den anderen Anhängerinnen des heiligen Franziskus	336
Die Verbreitung der Isabellaregel	337
5.8. Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina, Mayre de las Donnas de Robaut (um 1297/ nach 1311 vor 1315).....	339
5.8.1. Zur Textentstehung und der Frage der Verfasserschaft	340
Zur mutmaßlichen Hagiographin Filipa von Porcellet	342
5.8.2. Zum Leben der Douceline von Digne (um 1215-1274)	343
Die Roubauder Beginengemeinschaft.....	344
Doucelines Kultische Verehrung, Verdächtigungen und der Fortbestand der Kommunität	347
Zum Einfluss Hugos von Digne auf die Lebensweise der Frauen von Roubaud.....	349
5.8.3. Aufbau und Inhalt von Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina	352
5.8.4. Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina – Eine Legitimationsschrift für den in Verdacht geratenen Beginenkonvent von Roubaud	360
Die franziskanische Inquisition in Südfrankreich	363
Die Legitimationsstrategie der Roubauder Beginen.....	364
Bonaventuras Franziskusvita	364
Franziskanisch ja, aber nicht klarianisch	365
Die Anbindung der Roubauder Beginen an Karl von Anjou und andere weltliche Herrscher	365
6. Schlussbetrachtung	367
Frauenviten als institutionelle Steuerungs- und Normierungsinstrumente	374
Rezipienten und Hagiographen – Funktionale und regionale Unterschiede in der Vitenliteratur	375
Der Einfluss des Klerus auf das zeitgenössische Heiligenbild – Predigt und cura mulierum	377
Dominikanische und franziskanische Frauenviten – Zwei differente Darstellungsweisen weiblicher Heiligkeit	379
Die franziskanische Hagiographie	381

Die dominikanische Hagiographie	382
7. Abkürzungsverzeichnis	385
8. Quellen- und Literaturverzeichnis	386
Verzeichnis der untersuchten Heiligenviten	386
Weitere Quellen	390
Literatur	399
Zeitschriften und Reihen	438

1. Einleitung

Die Erfolgsgeschichte der Mendikantenorden verdankt sich bekanntermaßen ihrem nachdrücklichen Wirken in der Welt. Ähnlich wie die Apostel regten sie kraft *verba et exempla* zur *imitatio* an. Dabei war es vor allem die Konsequenz ihrer Christusnachfolge, die Franziskanern und Dominikanern in wenigen Jahren zahlreiche Anhänger zuführte. Mit der zunehmenden Größe der Orden entstanden jedoch die ersten internen Probleme und als es in der Mitte der 1240er Jahre in beiden Orden zu einem Generationenwechsel kam, der, wie es in einem Generalkapitelbeschluss heißt, die *filii* von den *patres praecedentes* trennte, da gewann die Exempelliteratur an Bedeutung. Mit didaktischen Mitteln, insbesondere durch Berichte über die Taten ihrer Vorgänger, sollte den Devianzerscheinungen unter den Brüdern entgegengewirkt werden.

Wenige Zeit später wurde der Exempelgebrauch auch bei der Laienpredigt üblich. Verursacht durch den neuen Rezipientenkreis und aufgrund dessen, dass ein unmittelbares Vorbild stets mehr vermag, begannen die Bettelorden damit, gezielt lokale Heiligenkulte zu fördern und ihre Interpretation der jeweiligen *vita religiosa* mittels Predigten, Schriften und Bildern zu verbreiten. Dadurch gelang es den Orden, mendikantische Normen und Werte in der mittelalterlichen Gesellschaft zu verbreiten. Im Zusammenhang mit der neuauftretenden marianischen Frömmigkeit waren es vor allem weibliche Heilige, die von den Bettelorden zum Zweck der Moraldidaxe instrumentalisiert wurden. Hier nun setzt meine Studie an. Am Beispiel der weiblichen Heiligen, die von Mendikanten hagiographische Lebensbeschreibungen erhalten haben, möchte ich die jeweiligen Konzepte von Heiligkeit, die in den Schriften geformt wurden, analysieren und ihren Funktionen unter Beachtung des jeweiligen Rezipientenkreises nachgehen.

Da die Bettelorden Repräsentanten eines neuen Heiligenmodells waren, ist ihr Bild von Heiligkeit innerhalb der Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts von kulturgeschichtlicher Bedeutung. Denn dieses hatte Einfluss auf die zeitgenössische Religiosität und darüber hinaus auf moralische und ethische Wertevorstellungen. Eine Passage aus dem 1255 auf mittelhochdeutsch verfasstem *Vrowen dienst* vermittelt einen Eindruck von den tiefgreifenden Folgen, denn dort beklagt sich der adlige Minnedichter Ulrich von Liechtenstein über die bigotte Frömmigkeit der zeitgenössischen Frauen:

*swâ unser kein ein frouwen siht,
diu sitz sam si ein swester sî,
wer solt der gerne wesen bî?
ir gepende sî in diu ougen leit:
ir ieglich einen sleier treit:
dâ mit hât si verwunden dâ*

*den munt, diu wang, dā bī die prä.
 ir lāt an iu niht anders seben
 mit willen, wan der ougen preben.
 ob aber sich inwer eine cleit
 und kostlīch wāt an sich geleit,
 der zobel underheftelīn
 muoz sā ein pāter noster sīn,
 der an ir puosem hanget.
 durch not uns des belanget:
 wir waenen sī hab sich begeben
 vor leide in ein geistlich leben. [...]
 waer ir daz herz geistlich gemuot,
 daz solt ir munt doch niemen sagen,
 ir pāter noster tougen tragen.
 swann ir mit uns solt tanzen gān,
 sō siht man iuch ze kirchen stān
 beidīn die nabt und ouch den tac.
 mit iu nieman freud haben mac:
 ez sīn gest frunt oder man [...]¹*

Bereits im frühen 13. Jahrhundert, noch vor dem Auftreten der ersten Mendikanten, hatten die gewachsene Häresiegefahr und das Entstehen einer Kaufmannsschicht, die mit dem Aufschwung der Geldwirtschaft und wachsender sozialer Ungerechtigkeit einherging, zu einer allgemeinen Pastoralreform geführt, welche alle Gläubigen zu einem eigenverantwortlichen tugendhaften Handeln erziehen wollte. Ein Ziel, das nur durch den Einsatz geschulter Prediger bzw. Bußprediger (wie sie sich später in den Dominikanern und Franziskanern darboten) erreicht werden konnte. Um besser überzeugen zu können, verwendeten die Prediger dem Publikum entsprechende *exempla*, die dem jeweiligen Lebensumfeld der Zuhörerschaft entsprachen. Heiligenviten wurden von den Autoren, je nach Rezipientenkreis und Bestimmung so geformt, dass bestimmte Ideale einmal mehr - einmal weniger deutlich in den Vordergrund traten.

In dieser Studie soll anhand der Vitentexte dargelegt werden, welcher Topoi sich die vornehmlich dominikanischen und franziskanischen Hagiographen bedienten, um ein nachahmenswertes weibliches Heiligenbild zu erschaffen.

Dabei werden sowohl die Viten semireligiös lebender Frauen, als auch die von Nonnen untersucht und den hagiographischen Konzeptionen von Heiligkeit für diese unterschiedlichen Lebensformen nachgegangen. Um ein möglichst breites Spektrum an Erkenntnissen zu gewinnen, werden Texte der Frühzeit (aus der Entstehungszeit der Bettelorden), Texte aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (nach dem Tod der Gründergeneration) sowie solche, die Ende des 13. bzw. zu Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden sind, vergleichend analysiert.

¹ Ulrich von Lichtenstein, *Der vrouwen buoch*, S. 601-602.

1.1. Fragestellung und Erkenntnisziel

Der Fokus dieser Studie liegt auf den Viten der weiblichen Heiligen, die von vornehmlich mendikantischen Autoren verfasst wurden. Es stehen also nicht die Heiligen selbst im Zentrum, vielmehr wird versucht, die Hagiographen zum Sprechen zu bringen, ihr geistiges Umfeld sowie die Schreibintention und die Rezipientenkreise zu ermitteln. Ziel ist es, die Spannbreite mendikantischer Hagiographie im 13. Jahrhundert zu erfassen. Um ähnliche Untersuchungsvoraussetzungen zu schaffen, wurden nur solche Texte ausgewählt, die zeitnah zum Leben der verehrten Frauen entstanden sind. Meist standen die Hagiographen mit den Protagonistinnen ihrer Schriften in direktem Kontakt (z.B. als Beichtväter) oder haben Informationen aus erster Hand verarbeitet. Durch das Heranziehen weiterer Quellen soll beleuchtet werden, ob das im Text entwickelte Heiligenbild auf den Hagiographen selbst zurückgeht oder ob er gewissen Vorgaben (zum Beispiel durch die Kurie) gefolgt ist.

Bei den von mir als Heilige² bezeichneten Frauen handelt es sich, sieht man einmal von Elisabeth von Thüringen und Klara von Assisi ab, um keine kanonisierten, sondern meist nur lokal verehrte Heilige – darunter Beginen, Nonnen und Büsserinnen, die ich zusammengefasst als Religiöse bezeichne. Dieser etwas vage Begriff ist der Vielfalt weiblicher *vita religiosa* geschuldet, die schon für die kurialen Zeitgenossen der Frauen ein kaum zu lösendes Problem darstellte und auch die moderne Forschung vor die schwierige Aufgabe gestellt hat, eine treffende Terminologie zu finden, um all diese reguliert und unreguliert lebenden Frauen (die nur teilweise einem Orden angegliedert waren, häufig sogar nur von einem seiner Vertreter betreut wurden) zu erfassen. Um die Nonnen von den religiösen Laiinnen zu trennen, schlug Kaspar ELM für letztere die Bezeichnung „Semireligiöse“ vor, die sich aus Sicht der Frauen und ihrer Hagiographen jedoch als wenig glücklich erweist, da ihr eine Wertung inhärent ist, die im Gegensatz zu deren religiösen Selbstverständnis steht, da sie ihre Lebensweise als direkte Nachfolge Christi verstanden.

Mit Blick auf die im Mittelalter beabsichtigte Institutionalisierung weiblicher *vita religiosa* interpretiere ich die Heiligenviten als institutionelle Mechanismen (im Sinne einer am SFB 537 in Dresden zur Anwendung gekommenen Theorie), die Institutionen als „Vermittlungsinstanzen kultureller Sinnproduktion“ begreift sowie „als Sozialregulationen“ „in denen Prinzipien und

² In den meisten Fällen handelt es sich um keine kanonisierten, sondern um lokal verehrte Heilige. Synonym zu dem Begriff Heilige verwende ich Selige, ohne dass sich dahinter eine Klassifizierung verbirgt. Denn in den Quellen tauchen ebenfalls beiden Bezeichnungen auf.

Geltungsansprüche symbolisch zum Ausdruck gebracht werden“³. Wobei unter „institutionellen Mechanismen“ jene Mittel verstanden werden, mit denen Organisationen versuchen ihre Prinzipien und Geltungsansprüche durchzusetzen. Speziell für meine Studie bedeutet dies, dass ich den in den Lebensberichten entwickelten, unterschiedlichen hagiographischen Konzeptionen weiblicher *vita religiosa* nachgehe, mit dem Ziel: Aufschluss über die Funktion dieser Texte zu erlangen, insbesondere über die in ihnen vermittelten Normen, Werte und Leitideen, wie auch über den Rezipientenkreis an den sich Texte richteten. Denn nur ein Teil der hier zu untersuchenden Werke war für den ordensinternen Gebrauch bestimmt, während sich die übrigen Schriften allgemein an die Gläubigen, Religiöse, die Kurie, Kleriker oder auch die Angehörigen einer bestimmten Dynastie richteten.

Da hier hauptsächlich mendikantische Schriften untersucht werden, wird überdies danach gefragt, ob und wodurch sich die Schriften als dominikanisch bzw. franziskanisch auszeichnen. Des Weiteren, ob es Unterschiede in der hagiographischen Gestaltung und in Bezug auf die mit den Texten verbundene Erwartungshaltung (der Hagiographen bzw. deren Auftraggeber) gab, je nachdem, ob es sich bei den Protagonistinnen um Nonnen oder Laienreligiöse handelte.

1.2. Die Heiligenviten als Quellen

Terminologisch betrachtet, gehören Heiligenviten zu den hagiographischen Quellen. Unter dem Sammelbegriff Hagiographie werden alle Quellen vereinigt, die sich mit den Heiligen und ihrer Verehrung beschäftigten. Literarische Quellen, wie: Lebensbeschreibungen (Viten), Legendensammlungen, Märtyrer- und Kanonisationsakten, Passions-, Mirakel- und Translationsberichte, Kalendare, Martyriologie, zählen ebenso dazu, wie abstrakte Quellen, so zum Beispiel: Reliquien, Kultgegenstände und -gebräuche.⁴

Die Heiligenviten weisen jenes normative Element auf, das schon den Lebensbeschreibungen vorbildlicher Menschen in der Antike anhaftete – die gleichzeitige Präsentation von Sein und Sein-Sollen, die im Idealfall übereinstimmt.⁵ Im christlichen Kontext hat dies das Ziel, göttliches Heilswirken zu verallgegenwärtigen⁶ und damit in gewissem Sinne verfügbar zu machen. Deshalb

³ REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, S. 56.

⁴ VON DER NAHMER hat in seiner Einführung in „die lateinische Heiligenvita“ die nichtschriftlichen Quellen, die ebenfalls Gegenstand der Hagiographie sind, nicht berücksichtigt. Siehe EBD., S. 3-4.

⁵ HEFFERNAN, Sacred Biography, S. 31 u. 35.

⁶ Insofern kennzeichnet die Hagiographie eine paradoxe Erzählstruktur, welche „die Zeitlichkeit der vergangenen Immanenz (die *Geschichte* des Heiligen) und die Zeitlosigkeit der ewigen Transzendenz (die *Geschichte* des *Heiligen*)“ miteinander verbindet. Das hagiographische Erzählen „beweist und dokumentiert die Geschichtlichkeit seines Protagonisten, dessen Existenz in der Immanenz, es bezeugt zugleich die *sanctitas* seines Protagonisten“, also die Zeitlosigkeit der ewigen Transzendenz.“ Damit erzählt die Heiligenlegende durch die Erstellung und Bewältigung des Unverfügbaren paradoxerweise genau das, was sie im Akt des Erzählens als eigentlich unerzählbar konstituiert. STROHSCHNEIDER, Texttheiligung, Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Kon-

hat Cristina ANDENNA diese Textform „in einer Grenzzone“⁷ verortet, in der fiktionale, literarische und historische Elemente nebeneinander stehen, wobei jedoch die historischen Fakten gegenüber dem exemplarischen und ideologischen Charakter der Texte in den Hintergrund treten. Da es oberflächlich betrachtet die Intention jedes Hagiographen ist, den Heiligen an vorgegebene Muster (Märtyrer, Bekenner, Jungfrau...) anzupassen und christusgleich erscheinen zu lassen, ähneln sich die Schriften sehr, weil sie alle den Vorgaben der Evangelien folgen.⁸ Aufgrund dessen wurde der Wert dieser Quellengattung für die historische Forschung lange Zeit verkannt.⁹ Dabei kommt den Texten nicht nur hinsichtlich der Glaubensstärkung eine bedeutende Aufgabe zu. Sie dienen auch der „Selbstvergewisserung und Identitätsbewahrung“ der Christen¹⁰ und werden daher im Laufe der Jahrzehnte und der Jahrhunderte immer wieder abgeschrieben und weitergegeben. Jan ASSMANN hat derartige Schriften daher als „kulturelle Texte“ bezeichnet und ihnen sowohl bindende als auch verbindende Funktionen zugeschrieben.¹¹ Letzteres wird besonders deutlich in Zeiten der Krise, in welcher Heiligenviten (dies wird besonders bei der Ordenshagiographie deutlich) stabilisierende und regenerierende Aufgaben erfüllen, weil sie nicht einfach die Geschichte des Heiligen erzählen, sondern „in der textlichen Ausführung bestimmte, für die Gemeinschaft grundlegende institutionelle Wandlungsvorgänge“ verschleiern.¹² Allerdings ist damit nur ein Ziel des weiten Spektrums hagiographischer Texte angesprochen. Welche Absichten die Schriften noch verfolgen, soll bei der Untersuchung der Viten geklärt werden.

rad von Würzburgs *Alexius*, S. 113. Zur Funktion der Hagiographie insbesondere bei den Bettelorden siehe WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert, S. 22-37.

Zur Bedeutung und zum Umgang mit hagiographischen Texten siehe den Sammelband von BAUER / HERBERS, Hagiographie im Kontext, Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung.

⁷ ANDENNA, Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher, S. 526-27.

⁸ Vgl. VAUCHEZ, Der Heilige, S. 9-10.

⁹ So äußerte sich bspw. HOLDER-EGGER bezüglich der Aufnahme der Heiligenviten in die *Monumenta Germaniae* folgendermaßen: „Ferner existiert eine unheimlich reiche Literatur von Mirakelgeschichten, Translationen, Elevationen und dergleichen, aus denen in der Regel nur Auszüge, oft nur sehr kleine Partien im Verhältnis zu ihrem ganzen Umfange, gegeben werden, da sie größten Theils ganz werthlose Wundererzählungen enthalten. Alle diese zahllosen Stücke ganz in die Monumenta Germaniae aufzunehmen, konnte Niemand einfallen, man hätte dann mindestens die doppelte Anzahl von Scriptorum-Bänden erhalten, die zur Hälfte historisch unbrauchbares Zeug enthalten hätten. Dagegen konnte man sie ebenso wenig ganz weglassen, da sie viele werthvolle „Goldkörner“ enthalten, welche in der Wüstenei der Heiligengeschichten verloren wären, wenn man sie nicht sorgfältig gesammelt hätte. Auch hat Niemand Bedenken, sich mit diesen Auszügen zu begnügen, sofern dieselben nur nicht zu mager sind, das heißt wirklich Alles bringen, was in der excerpierten Schrift historisch brauchbar ist.“ HOLDER-EGGER, Die Monumenta Germaniae und ihr neuester Kritiker, S. 20.

¹⁰ LUTTERBACH, Tot und heilig, S. 13.

¹¹ ASSMANN, Was ist das Kulturelle Gedächtnis?, S.17.

¹² ANDENNA bezeichnet die Heiligenlegenden deshalb als Medien der religiösen Kommunikation. ANDENNA, Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher, S. 33.

1.3. Der Weg der bisherigen Forschung

A In Bezug auf die hagiographischen Quellen

Die heutige wissenschaftliche Erforschung der Heiligen verdankt sich in erster Linie dem regen Sammelinteresse einer Gruppe von Theologen – den sogenannten Bollandisten,¹³ die eine enorme Fülle von Quellen, welche ihnen für die kultische Verehrung eines Heiligen wichtig zu sein schien, zusammengetragen und zugänglich gemacht haben.¹⁴ Jedoch blieb ihr über dreihundert Jahre währendes Editionsprojekt letztlich unvollendet, da es modernen wissenschaftlichen Anforderungen nicht mehr genügte. Heute dienen vor allem die von der Société des Bollandistes herausgegeben *Subsidia Hagiographica* und die *Analecta Bollandiana*¹⁵ als Hilfsmittel für die hagiographische Forschung, da sie neben Editionen auch eine Plattform für Einzelstudien bieten.

Nachdem die Grundlagenarbeit geleistet war, stand zunächst die Systematisierung und Klassifizierung der Quellen im Vordergrund. Diese Arbeit wurde vorrangig von der französischsprachigen Forschung geleistet, insbesondere von den beiden Bollandisten Hippolyte DELEHAYE und René AIGRAIN sowie Baudouin DE GAIFFIER.¹⁶ Da sie die Quellen in erster Linie zur Erforschung von Heiligenkulten nutzten, machte dann ebenfalls in Frankreich Marc BLOCH, der zusammen mit Lucien Febvre die berühmte „Annales-Schule“ begründet hatte, mit seinem Buch „Les rois thaumaturges“ darauf aufmerksam, dass die Hagiographie auch genutzt werden kann, um Einblicke in die mittelalterliche Gesellschaft zu gewinnen.¹⁷ In Folge dessen setzte er sich für die Erforschung des Wunderbaren als Teil der Mentalitätsgeschichte ein. Getrieben vom Wunsch einer globalen Geschichtsschreibung, die auch Methoden der Anthropologie und Ethnologie einbezieht, verankerte er die Geschichtswissenschaft stärker in dem Bereich der Human- und Sozialwissenschaften. Seinem Vorschlag, eine Geschichte der Heiligkeit zu schreiben, folgten dann André VAUCHEZ und Pierre-André SIGAL mit ihren umfangreichen Werken, die das Interesse an der mittelalterlichen Heiligenverehrung neu entfachten.¹⁸

¹³ JOASSART, Art. Bollandisten, Sp. 561-62.

¹⁴ *Subsidia Hagiographica*, Société des Bollandistes. Das Werk umfasst 90 Bände.

¹⁵ *Analecta Bollandiana*. Revue critique d'hagiographie. (Société des Bollandistes - Wissenschaftliche Zeitschrift der Gesellschaft), Bruxelles 1882-.

¹⁶ DELEHAYES wichtigste Werke sind: *Sanctus, Les legendes hagiographiques* (The legends of the saints) und *Cinq leçons sur la méthode*. Zu seiner Methode siehe JOASSART, Hippolyte Delehaye: Hagiographie critique et modernisme. DE GAIFFIER hat sich bereits in seiner Dissertation sowie in zahlreichen Aufsätzen, von denen einige in der Aufsatzsammlung „Recueil d'hagiographie, publié à l'occasion du 80me anniversaire de l'auteur DE GAIFFIER“ aufgenommen sind, mit der hagiographischen Methode befasst. Wichtige methodische Ansätze stammen auch von AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*; sowie von GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia* und DUBOIS/LEMAÎTRE, *Sources et methods*.

¹⁷ BLOCH, *Les rois thaumaturges*.

¹⁸ VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*; SIGAL, *L'homme et le miracle*. Einen ähnlichen Ansatz verfolgen auch die amerikanischen Historiker GOODICH und WEINSTEIN mit ihren Werken *Vita perfecta, the ideal of sainthood in the thirteenth century* und *Saints & society, the two worlds of western christendom (1000 - 1700)*.

Innerhalb der deutschsprachigen Forschung besaß die Hagiographie dagegen keinen vergleichbaren Stellenwert. Unter den wenigen Veröffentlichungen zu dem Thema ragen die Studien von František GRAUS, Karl BOSL und Friedrich PRINZ heraus, deren Schwerpunkte allerdings in der Zeit der Merowinger und Karolinger liegen.¹⁹ Prinzipiell war die deutsche Mediävistik dem Wunderbaren gegenüber eher skeptisch eingestellt. Dies zeigt sich besonders deutlich an der Diskussion, die darüber entbrannte, wie das Verhältnis von Hagiographie und Historiographie zu bewerten sei. Die ältere positivistisch orientierte Geschichtsforschung hatte das Problem noch dadurch umgangen, dass sie die Hagiographie wie einen Steinbruch nutzte, indem sie aus ihr nur bestimmte, vertrauenswürdig erscheinende Informationen herausfilterte.²⁰ Nun forderten einige Historiker, die Hagiographie strikt von der Historiographie zu trennen,²¹ indem beispielsweise zwischen der realitätsnahen Vita und der wirklichkeitsfremden Legende unterschieden wird. Da dies keine wirklich befriedigende Lösung war, befand man sich in einem Dilemma, aus dem erst der literarhistorische Zugriff einen Ausweg wies.²² Denn nun gewann anstelle der Fakten der Text selbst an Bedeutung. Anstatt mit dem eigenen Erkenntnisinteresse an die Werke heranzutreten, wollte man jetzt den Autor selbst zum Sprechen bringen, seine Schreibintention nachvollziehen und den ursprünglichen Rezipientenkreis der Schriften ermitteln.²³ Historiker, die sich einer solchen Richtung verpflichtet fühlten, sind unter anderem Helmut BEUMANN, Johannes SPÖRL und Friedrich PRINZ.²⁴ Letzterer machte deutlich, dass es sich bei den mittelalterlichen hagiographischen Schriften um keine "volkstümlichen", sondern aus „hochkirchlichem wie monastischem Ambiente“²⁵ stammende Literatur handele, die er als kirchliche Zweckliteratur bezeichnete, da sie seiner Ansicht nach der intensiveren Verchristlichung der Laien diene. Demnach kommt selbst den eindeutig theologischen Elementen der Viten, wie den Wundererzählungen, eine pragmati-

¹⁹ GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger; BOSL, Der „Adelsheilige“. PRINZ hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Untersuchungen zu dem Thema verfasst, so z.B. Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie; Der Heilige und seine Lebenswelt; Hagiographie als Kultpropaganda, die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters. Von PRINZ stammt auch ein Forschungsüberblick über 30 Jahre Hagiographie-Forschung in Deutschland.

²⁰ Der Begriff „Faktensteinbruch“ stammt von PATZE, Adel und Stifterchronik, Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich, S. 12; von einem „Steinbruch“ spricht auch ALTHOFF, Widukind von Corvey - Kronezeuge und Herausforderung, S. 256.

²¹ PHILIPPART, Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie.

²² Wegweisend hierfür waren die zahlreichen Studien von BERSCHIN, CURTIUS und OHLY. Vertreter dieser Richtung, wie z.B. SCHMALE, verstanden Hagiographie als Teil der Historiographie. SCHMALE, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung.

²³ SCHMALE spricht von einem Gegensatz zwischen intentionalen und funktionalen Daten, Funktion und Formen, S. 4, Anm. 19.

²⁴ BEUMANN machte sich für eine Erforschung des Intentionalen stark, er gilt als einer der wichtigsten Vertreter der politischen Ideengeschichte. BEUMANN, Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung; SPÖRL forderte, die „treibende Idee“ jedes einzelnen Werks herauszuarbeiten und dabei insbesondere auf die Rolle von Institutionen wie Kirche, Staat, geistigen und religiösen Bewegungen, den neuen Orden sowie bedeutender historischer Personen einzugehen. SPÖRL, Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe, S. 301-303; PRINZ, Der Heilige und seine Lebenswelt; DERS., Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie.

²⁵ PRINZ, Der Heilige und seine Lebenswelt, S. 292-93.

sche Funktion zu, die der Historiker, der die „Rahmenbedingungen des Intentionalen“ erforschen will, genauer betrachten muss.²⁶

Von der Zweckhaftigkeit mittelalterlicher Text geht auch ein 1986 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ins Leben gerufener Sonderforschungsbereich (SFB 231) aus, der den programmatischen Titel „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter“ trägt.²⁷ In den zwölf Jahren seines Bestehens hat er zahlreiche richtungsweisende Veröffentlichungen hervor gebracht. Ich verweise an dieser Stelle nur auf die unter der Leitung von Gerd ALTHOFF entstandene Dissertationsschrift von Stephanie COUÉ zu den mittelalterlichen Bischofsviten, die sich zum Ziel gesetzt hat, „Hinweise zu Autor, Zielpublikum, Trägergruppe und Auftraggeber“ der Schriften zu ergründen, um auf diese Weise den konkreten Schreibanlass der einzelnen Viten nachvollziehen zu können.²⁸ Von einem ähnlichen Interesse wurde auch die PRINZschülerin Stephanie HAARLÄNDER geleitet, die sich in ihrer Untersuchung ebenfalls mit den Bischofsviten befasst.²⁹ Die Studien beider Forscherinnen machen deutlich, was der Sprecher des münsteraner Sonderforschungsbereich Hagen KELLER als pragmatische Schriftlichkeit bezeichnet hat, nämlich dass die hagiographischen Werke aktuelle Probleme ihres Publikums berühren, „unmittelbar zweckhaftem Handeln dienen“ und „menschliches Tun durch die Bereitstellung von Wissen anleiten wollen“.³⁰

Der SFB 231 ist nur ein Beispiel für die zahlreichen nationalen und internationalen Projekte, die seit den 1970er Jahren auf dem Gebiet der Hagiographie ins Leben gerufen wurden.³¹ Ebenfalls

²⁶ PRINZ, *Der Heilige und seine Lebenswelt*, S. 294. Die am Ende der Viten häufig zu findenden Wundersammlungen sind für ihn reine Propagandaschriften, da sie für die Wirksamkeit des Heiligen bei bestimmten Erkrankungen werben. Vgl. auch SCHMALE, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, S. 19-27. Zur Rolle des Autors siehe auch HEFFERNAN, *Sacred biography, saints and their biographies in the Middle Ages*.

²⁷ Zu Methodik, Fragestellung und Thematik des SFB 231 siehe bes. folgende Aufsätze: Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter, der neue Sonderforschungsbereich 231 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; KELLER, *Die Entwicklung europäischer Schriftkultur im Spiegel der mittelalterlichen Überlieferung*; KELLER / GRUBMÜLLER / STAUBACH (Hgg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter, Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*. In den 1990er Jahren wurden in den 'Frühmittelalterlichen Studien' regelmäßig Berichte über die Arbeit des SFB 231 veröffentlicht.

²⁸ COUÉ, *Hagiographie im Kontext, Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, S. 24.

²⁹ HAARLÄNDER, *Vitae Episcoporum, eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie*, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier.

³⁰ KELLER, *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, S. 1. Der SFB 231 bestand von 1986-1999.

³¹ 1976 erschien der wegweisende Sammelband „*Agiografia altomedievale*“, der neben programmatischen Aufsätzen auch eine umfangreiche Bibliographie bereit stellte. Seitdem sind unter der Herausgeberschaft von BOESCH GAJANO noch weitere Sammelbände zu unterschiedlichen Fragestellungen der mittelalterlichen Hagiographie erschienen. Einen Überblick über zwanzig Jahre italienische Hagiographieforschung findet sich bei: GOLINELLI, *Bibliografia agiografica italiana*. Ein sehr hilfreiches Nachschlagewerk ist auch die von DALARUN / LEONARDI bereitgestellte „*Biblioteca agiografica italiana (BAI)*“. In Frankreich wurde unter dem Vorsitz von DOLBEAU, HEINZELMANN und POULIN das gewaltige Forschungsvorhaben „*Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mil*“ (SHG), das sowohl im Umfang als auch von seiner Fragestellung her weit über die BHL hinausreicht, mit dem Ziel einer Katalogisierung der Quellen, in Angriff genommen. Zu dem Projekt siehe DIES., *Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mille* sowie HEINZELMANN, *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*. In Italien sind weiterhin zwei Arbeitskreise entstanden: die Società internazionale per lo studio del

in Münster ansässig war auch ein unter der Leitung von Gert MELVILLE stehendes Projekt, dass sich zwar nicht speziell mit der Hagiographie dafür aber mit dem Thema „Schriftlichkeit und Ordensorganisation vom 12. bis zum beginnenden 14. Jahrhundert“ (1992 -1996) auseinander gesetzt hat.³² Das Teilprojekt wurde 1994 nach Dresden transferiert. 1997 begründete Gert MELVILLE dort einen eigenen Sonderforschungsbereichs (SFB 537) "Institutionalität und Geschichtlichkeit" dem er als Sprecher verstand. Überdies leitete er das Teilprojekts C zum Thema "Institutionelle Strukturen mittelalterlicher Orden". 2010 gelang es ihm in Dresden eine eigene Forschungsstelle für vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG) zu etablieren, an der die vorliegende Studie entstand.

B Speziell zu den Frauenviten

Der eben beschriebene Gang der Forschung spiegelt sich in ähnlicher Weise auch in den Untersuchungen zu den weiblichen Heilignviten wider. Zunächst tauchen die verehrten Frauen in den großen Heiligensammlungen noch an der Seite der männlichen Heiligen auf,³³ bis dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts Agnes DUNBAR die Arbeit auf sich genommen hat, die weiblichen Heiligen aus den Kompendien der Bollandisten und anderen Heiligensammlungen herauszufiltern und in einem eigenen Handbuch unter Angabe von biographischen und bibliographischen Vermerken zusammenzutragen.³⁴ 1935 legte dann Herbert GRUNDMANN seine bahnbrechende Arbeit über die „Religiösen Bewegungen im Mittelalter“ und die „geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert“ sowie „die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik“³⁵ vor. Danach wurde vor allem die Theologie,³⁶ die Mystik-,³⁷ Psychologie-,³⁸ Frauen-³⁹ und Mentalitätsforschung⁴⁰ auf die Frauenviten aufmerksam.

Medio Evo Latino (S.I.S.M.E.L.) sowie der von der Università de Roma ausgehende Forscherkreis „La Sapienza“. In Deutschland bietet seit 1994 der Arbeitskreis für hagiographische Fragen, der sich alljährlich trifft, eine geeignete Plattform für Diskussionen unterschiedlichster hagiographischer Fragestellungen. BAUER / HERBERS, Hagiographie im Kontext. Seit 2010 besteht das von den vier Ländern Dänemark, Österreich, Estland und Norwegen zusammen mit einem Team ungarischer Forscher ins Leben gerufene Europäische Projekt Hagiotheca.

³² Zu dem Projekt siehe MELVILLE, Schriftlichkeit. Vergleichende Ergebnisse wurden erstmals in dem Aufsatz VON CYGLER, MELVILLE und OBERSTE, „Aspekte zur Verbindung von Organisation und Schriftlichkeit im mittelalterlichen Mönchtum“ präsentiert.

³³ Zum Beispiel in den *Acta Sanctorum*.

³⁴ DUNBAR, A Dictionary of Saintly Woman, 2 Bde.

³⁵ GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter.

³⁶ LANGER, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 61-65; 139-43.

³⁷ RUH, Geschichte der abendländischen Mystik (4 Bände); MCGINN, Mystik im Abendland (4 Bände); HAAS, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter.

³⁸ Siehe z.B. PFISTER, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351); DINZELBACHER, Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung.

³⁹ WUNDER gibt als Ziel der Historischen Frauenforschung an „den historischen Prozeß aus einer Frauenperspektive“ zu rekonstruieren, ohne jedoch in einer „Frauengeschichte“ zu enden. WUNDER, Historische Frauenforschung – ein neuer Zugang zur Gesellschaftsgeschichte, S. 40-41. Weitere wichtige Beiträge zu dem Thema sind folgende: GOETZ, Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter; LUNDT, Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter; DIES. zu-

Da die Texte in der Anfangszeit nahezu wörtlich gelesen wurden, boten sie insbesondere für letztgenannte Forschungszweige ein beliebtes Untersuchungsfeld. Caroline WALKER BYNUM, eine der bedeutendsten Vertreterinnen der Frauenforschung, hat in zahlreichen Studien versucht, auf der Basis der Vitenschrift den Körperlichkeitsbegriff mittelalterlicher Frauen zu analysieren. Sie stellte fest, dass die Visionstexte durch eine Metaphorik geprägt seien, die in männlichen Visionstexten fast nie vorkäme und daraus geschlussfolgert, dass beispielsweise die Eucharistieverehrung der mittelalterlichen Mystikerinnen ein Versuch der Frauen gewesen wäre, sich von der Bevormundung durch die Amtskirche zu befreien.⁴¹

Für mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Forschungen bot in den 1980er Jahren die von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter der Leitung von Peter DINZELBACHER und Dieter R. BAUER veranstalteten Kolloquien eine geeignete Plattform. 1984-86 gab es sogar eine eigene Tagungsreihe zum Thema „Frauenmystik im Mittelalter“ und wenig später erschien der Sammelband „Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter“.⁴² Doch obgleich DINZELBACHER auf der Tagung betont hat, dass Frauenmystik und Erlebnismystik nicht gleichzusetzen seien, interpretierte er die Quellen in mehreren seiner Studien als erlebnisnahe Texte und wollte sogar einen phänomenologischen Typ der Mystikerin ausmachen.⁴³

sammen mit KUHN, Lustgarten und Dämonenpein; RÖCKELEIN, Art. Frauenbewegung, religiosa; OPITZ, Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts zwischen hagiographischer Topik und historiographischer Fragestellung; DIES. nunmehr unter dem Namen OPITZ-BELAKHAL, Frauenalltag im Mittelalter; DIES., Evatöchter und Bräute Christi. Sowie DIES. zusammen mit KLEINAU, Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Bd 1: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Grundlegend für den Forschungszweig sind zudem die Untersuchungen der Amerikanerin WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast*; DIES., *Fragmentation and Redemption*; MOONEY, *Gendered Voices - Medieval Saints and their Interpreters*. Zuletzt CALZÀ, die ihre Untersuchung zur Vita der Maria von Oignies mit folgender Bemerkung beendete: „Obwohl ihr religiöses Verhalten in der modernen Forschung oft als pathologisch betrachtet und ihren Hagiographen eine typisch mittelalterliche Leichtgläubigkeit vorgeworfen wird, hat diese Untersuchung versucht zu zeigen, daß diese Frauen durch ihre eigene konkrete, frauenspezifische Erfahrung des Heiligen auch für uns – Frauen und Männer aus post-moderner Zeit – eine Botschaft haben; sie weisen uns nicht nur auf die Notwendigkeit der Bewußtwerdung bezogen auf den Körper, die Gefühle, das Unbewußte und die Phantasie hin, sondern fordern uns auch auf, eine Versöhnung der zwei unterschiedlichen, aber komplementären Wahrnehmungs- und Erfahrungsarten – sei es im heiligen oder auch im profanen Bereich – zu erreichen. CALZÀ, *Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen 'auf den Leib' geschrieben*, S. 224-25.

⁴⁰ Siehe hierzu vor allem die zahlreichen Veröffentlichungen von DINZELBACHER, wie z.B. *Christliche Mystik im Abendland*; *Europäische Frauenmystik des Mittelalters*; *Mittelalterliche Visionsliteratur*; *Heilige oder Hexen?*; *Himmel, Hölle, Heilige*.

⁴¹ So äußerte die amerikanische Historikerin beispielsweise: „Die eucharistische Ekstase war nicht bloß eine Antwort auf die Klerikalisierung der Kirche, auf eine Religionsstruktur, in der männliche Heilige Kleriker waren und nichtklerikale Heilige Frauen; die Verehrung von Leib und Blut Christi durch die Frauen war auch eine Antwort auf ihre soziale und psychische Erfahrung.“ WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption*, S. 126-27. Dem Ansatz von WALKER BYNUM folgte u.a. CALZÀs Studie, „*Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen 'auf den Leib' geschrieben*“.

⁴² DINZELBACHER / BAUER, *Frauenmystik im Mittelalter*. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.-25. Februar 1984 in Weingarten; DINZELBACHER, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*.

⁴³ Siehe z.B. DINZELBACHERs Studie „*Europäische Frauenmystik des Mittelalters*“.

Für eine andere Gruppe von Forschern standen dagegen die kultische Verehrung der Heiligen und deren Funktion im Vordergrund. Dadurch verlagerte sich das Interesse von dem Heiligen selbst zu dem in seinem hagiographischen Lebensbericht vermittelten Heiligenkonzept. Unter den zahlreichen Veröffentlichungen zu dem Thema gibt es sowohl vergleichend angelegte Studien, hier sind in erster Linie Ortrud REBER und Gabor KLANICZAY zu nennen sowie an jüngeren Untersuchungen Stefan FLEMMING, Cordelia HEB und Maria Chiara FERRO,⁴⁴ als auch Einzeluntersuchungen. Unter den unzähligen Arbeit, die sich auf eine Heilige konzentrieren, möchte ich hier nur Matthias WERNER erwähnen, der sich in zahlreichen Studien mit dem Leben und dem Kult der heiligen Elisabeth beschäftigt hat, Christian-Frederik FELSKAU,⁴⁵ der sich der Geschichte der Agnes von Böhmen/Prag und ihrer Klostergründung aus institutionsgeschichtlicher Perspektive genähert hat, sowie Sean L. FIELD, der Isabella von Frankreich als gelungenes Beispiel für die Vereinigung von franziskanischen Interessen mit denen des kapetingischen Herrscherhauses aufgezeigt hat. Einen fundierten Überblick über das geistige Umfeld der Elisabethverehrung bieten die Aufsatzsammlung zur Ausstellung „Elisabeth von Thüringen - Eine europäische Heilige“ sowie der von Christa BERTELSMEIER-KIERST herausgegebene Sammelband „Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa“,⁴⁶ der auf anschauliche Weise die religiösen Bewegungen der damaligen Zeit in den Blick nimmt und besonders den Willen der Frauen, am religiösen Leben zu partizipieren, herausstellt.

Ebenso häufig wie Einzeluntersuchungen sind auch Studien, die sich mit bestimmten Gruppen religiöser Frauen befassen. Grundlegend dazu ist der von Amalie FÖBEL und Anette HETTINGER herausgegebene Band „Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen“, der in knapp gehaltenen Beiträgen in die Frauenproblematik sowie den damaligen Forschungsstand (2000) einführt und zudem ein fundierte Quellenbasis zum Thema bereitstellt.⁴⁷ Wichtige Einblicke in die Thematik bietet zu-

⁴⁴ REBER, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. KLANICZAY hat sich vor allem mit den Kulturen hochadliger weiblicher Heiliger befasst, unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen siehe bes.: *The Cult of Dynastic Saints in Central Europe; Holy rulers and blessed princesses; Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn; From Sacral Kingship to Self-Representation; Legenden als Lebensstrategie; I Modelli di Santità Femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia.* FLEMMING, Hagiographie und Kulturtransfer; HEB, Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum; FERRO, *Santità e agiografia al femminile*. Unter den zahlreichen Sammelbänden, die sich mit weiblichen Heiligen und ihrer kultischen Verehrung beschäftigen, möchte ich an dieser Studie auf die Bände von BOESCH GAJANO „*Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*“ und BORNSTEIN/RUSCONI, „*Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*“, engl. „*Woman and Religion in Medieval and Renaissance Italy*“, verweisen.

⁴⁵ WERNER, *Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae*; Die heilige Elisabeth in ihrer Zeit - Forschungsstand und Forschungsprobleme; zu allen weiteren Veröffentlichungen siehe: Verzeichnis der Publikationen von Matthias Werner.

⁴⁶ Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen, Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; BLUME / WERNER, Elisabeth von Thüringen - Eine Europäische Heilige – Ausätze

⁴⁷ FÖBEL / HETTINGER, Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Weitere Sammelbände zu dem Thema: KLUETING, *Fromme Frauen - unbequeme Frauen?*; SHANK / NICHOLS, *Medieval Religious Woman – Peaceweavers*; MELVILLE / MÜLLER, *Female "vita religiosa" between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts.*

dem der Aufsatzband zur Ausstellung „Krone und Schleier, Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern“.

Zahlreicher noch als die Überblicksdarstellungen sind Untersuchungen, die ihren Fokus ausschließlich auf eine Form der weiblichen *vita religiosa* legen, wie zum Beispiel Jo Ann K. McNAMARAS Buch „Sister in Arms“ über die Nonnen oder auch der Sammelband „Fromme Frauen oder Ketzerinnen?“, der sich auf die Beginen konzentriert.⁴⁸ Bei den Laienbüßern sind diejenigen, die der Betreuung der Franziskaner unterstanden, deutlich besser erforscht als die dominikanischen Pönitenten. Bereits 1920 widmete Anastasius VAN DEN WYNGAERT ihnen eine eigene Studie, später haben sich vor allem Lino TEMPERINI und Anna BENVENUTI mit ihnen befasst.⁴⁹ Besonders aufschlussreich ist zudem die Untersuchung von Chiara MERCURI zur Heiligenpropaganda des franziskanischen Drittordens während der Observanz, wie sie sich im Spiegel der hagiographischen Quellen darstellt. Maria Pia ALBERZONI und Cristina ANDENNA haben ihren Schwerpunkt dagegen auf den zweiten franziskanischen Orden gelegt,⁵⁰ während John COAKLEY in mehreren Studien der dominikanische Heiligenverehrung unter dem besonderen Blickpunkt der Beziehung, die zwischen der Mystikerin und ihrem als Hagiographen tätig werdenden Beichtvater nachgegangen ist.⁵¹ Im Spätmittelalter fungierten einzelne Frauen als anerkannte Verkünderinnen des göttlichen Willens. Wie es zu diesem Status kam, nachdem Frauen Jahrhunderte lang eine aktive Rolle innerhalb der Kirche verweigert worden war (da man sie mit der Ursünderin Eva identifiziert hat), dieser Frage ist Jacques DALARUN in einem grundlegenden Werk über die Religiosität der Frauen nachgegangen.⁵²

⁴⁸ McNAMARA, *Sisters in Arms*; WEHRLI-JOHNS / OPITZ, *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Zu dem Thema entstanden vor allem in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen, siehe bes. SOMMER-RAMER, *Die Beginen und Begarden in der Schweiz*; REICHSTEIN, *Das Beginenwesen in Deutschland*; VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*.

⁴⁹ VAN DEN WYNGAERT, *De sanctis et beatis tertii ordinis iuxta Fr. Mariani Florentini*. Zu den franziskanischen Laienbüßerinnen siehe bes. den von Pazzelli und Temperini hrsg. Band: *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*; TEMPERINI, *Santi e Santità nel movimento penitenziale francescano*; *Mistiche e mistici nell'Ordine francescano della penitenza*; Santa Elisabetta d'Ungheria (1207-1231) „Gloria dei penitenti francescani“. BENVENUTI (ehemals PAPI) hat seit den 1970er Jahren zahlreiche Studien zu den Laienbüßerinnen veröffentlicht. Erwähnt sei hier nur der von ihr herausgegebenen Sammelband „*In castro poenitentiae*“.

⁵⁰ ALBERZONI, *La nascita di un'istituzione; San Damiano nel 1228; Chiara d'Assisi, il carisma controverso*. ALBERZONIs wichtigste Ergebnisse sind in dem Sammelband „*Clare of Assisi and the Poor Sisters in the Thirteenth Century*“ zusammengefasst. ANDENNA, *‘Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti’ all’ ‘Ordo sancti Damiani’; ‘Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani’; Da moniales novarum penitentium a sorores ordinis Sanctae Marie de Valle Viridi*.

⁵¹ COAKLEY, *Friars as Confidants of Holy Woman in Medieval Dominican Hagiography; Friars, Sanctity, and Gender; Women, men, and spiritual power* (Sammelband), *Thomas of Cantimpré and Female Sanctity*. Ähnlich auch LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly saints; Paradoxie der Laienfrömmigkeit; The women behind their saints; Le Penitenti dominicane tra Duecento e Trecento*. Siehe auch den von ihr zusammen mit BORNSTEIN und MATTER hrsg. Sammelband „*Dominican penitent women*“. Zur Beziehung der Franziskaner siehe die demnächst erscheinende Studie von BUTZ, *Die Franziskaner in der Provinz Saxonien und ihr Verhältnis zu den Klarissen und Terziarinnen während des Mittelalters*. Eine vergleichende Untersuchung zum Verhältnis von Bettelorden und weiblichen Religiosen stammt von GRÜBEL „*Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert*“ und nimmt die Städte Straßburg und Basel in den Blick.

⁵² DALARUN, *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*.

Einen neuen Zugang zu den hagiographischen Schriften eröffnete die germanistische Literaturwissenschaft, wobei Kurt RUH als einer der Ersten die Bedeutung der Beginenmystik für die europäische Geistes- und Literaturgeschichte herausgestellt hat.⁵³ Nachdem jedoch Ursula PETERS bei ihren Untersuchungen zu den Viten der *mulieres religiosae* des brabantischen Raums feststellen musste, dass es dem Inhalt nach keinen wesentlichen Unterschied zwischen eindeutig monastischen und außerklösterlichen Lebensbeschreibungen gibt, da beide Textsorten, statt lebenswirkliche Informationen zu bieten, nur darauf bedacht sind, bestimmte theologische Glaubensinhalte zu vermitteln, setzte sich in der Folgezeit die Ansicht durch, dass die Viten nicht die Absicht hätten, historische Fakten oder gar reale soziale Lebensumstände wiederzugeben, sondern dass es sich um rein literarische Texte handle, die mit bestimmten Intentionen verfasst wurden, die es zu ergründen gelte. So betonte beispielsweise Siegfried RINGLER, dass die Schriften nicht von den Mystikern selbst, sondern von gebildeten Personen verfasst wurden und forderte dazu auf, nach der Intention und den Rezipienten der Werke zu fragen:⁵⁴

„Nicht mystisches Erleben also, sondern mystische Lehre wäre folglich der Inhalt der Nonnenviten, anschaulich vor Augen gestellt im Reichtum legendarischer Bilder, Szenen und Lebensläufe. Auf dieser Grundlage wären dann etwa Visionen innerhalb der Nonnenviten nicht mehr danach zu untersuchen, ob sie durch transnaturale Vorgänge ausgelöst oder von rein menschlichen Bedingtheiten her zu erklären sind [...] vielmehr wäre danach zu fragen, welche Aussagen über welche Phänomene sie vermitteln sollen. Dann wäre z.B. die Vision des aus Gebeten gefertigten Kleides Mariens nicht eine 'Entartung absonderlicher Formen der Traum-Phantasie' [...], sondern eine ästhetisch wohlgelungene (und übrigens durchaus traditionelle) Verdeutlichung der Gottgefälligkeit des Gebets.“⁵⁵

Zwar bezog sich RINGLER damals auf die von Nonnen verfassten Viten, doch gilt dies ebenso, wenn nicht sogar in noch höherem Maße, für die übrigen Frauenviten, die meist von klerikalen Hagiographen stammen. Aufgrund des erwachenden Interesses an den Autoren der Frauenviten riet Ursula PETERS dazu eine „Literaturgeschichte frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts“ zu verfassen, die Informationen über Autoren und Redaktoren bietet, den literarischen Aktivitäten und Verbindungen der Entstehungsorte nachgeht und zudem die Entstehungsstände sowie die spezifische Funktionsbestimmung der einzelnen Werke in den Blick nimmt.⁵⁶

⁵³ RUH, Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, 2. Band: Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 11. Besonders wichtig für die germanistische Herangehensweise sind außerdem folgende Untersuchungen: RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters; PETERS, Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte?; DIES., Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum; DIES., Text und Kontext. Die Mittelalter-Philologie zwischen Gesellschaftsgeschichte und Kulturanthropologie.

⁵⁴ Obschon sich RINGLER auf die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts bezog, lässt sich seine Argumentation ebenso auf die hagiographischen Werke des 13. Jahrhunderts übertragen, da es sich bei diesen ebenfalls um keine Selbstzeugnisse handelt. RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Siehe auch PETERS, Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte?; DIES., Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum; DIES., Text und Kontext.

⁵⁵ RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, S. 11, 14.

⁵⁶ PETERS, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum, S. 4-5. PETERS bezog sich, ebenso wie RINGLER, auf die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts.

Seitdem sind zahlreiche Studien zu den weiblichen Heiligenviten erschienen, die sich aber in der Hauptsache mit einer bestimmten Textsorte (wie den Schwesternbüchern)⁵⁷, Viten gleicher regionaler Herkunft⁵⁸ oder einzelnen Legenden beschäftigen.⁵⁹ Im Sammelband „Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa“ sind drei Aufsätze den hagiographischen Elisabethtexten sowie den unterschiedlichen Heiligkeitsentwürfen gewidmet.⁶⁰

C Die Frauenviten und die weibliche vita religiosa in der historischen Ordensforschung

Auf dem Gebiet der historischen Ordensforschung kommt den weiblichen Heiligen wie auch ihren Viten dagegen bis heute nur geringes Interesse zu. Diese Zurückhaltung steht im Zusammenhang mit der generellen Skepsis gegenüber der weiblichen *vita religiosa*, die gewöhnlich darauf zurückgeführt wird, dass Klausurschwestern unterschiedlicher Orden mehr miteinander gemein hätten, als mit ihren jeweiligen Ordensbrüdern⁶¹ - was auch der Grund dafür ist, dass die Ordensforschung ihren Fokus verstärkt auf die männlichen Ordenszweige gelegt hat,⁶² während sich die Untersuchung weiblicher Gemeinschaften zunehmend in den Bereich der Regionalforschung verlagerte.

Eine erste wichtige Zäsur innerhalb der historischen Mediävistik stellte die 1935 erschienene Habilitationsschrift Herbert GRUNDMANNs mit dem Titel „Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik“ dar. In dieser ebenso wie in seinem ein Jahr zuvor erschiene-

⁵⁷ Von germanistischer Seite siehe HAAS, Nonnenviten; PETERS, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum, RUHRBERG, Der literarische Körper der Heiligen; BAROW- VASSILEVITCH, Ich schwime in der gotheit als ein adeler in dem lufft! Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts; HUBRATH, Monastische Memoria als Denkform in der Viten- und Offenbarungsliteratur aus süddeutschen Frauenklöstern des Spätmittelalters; BACKES, Zur literarischen Genese frauenmystischer Viten und Visionstexte am Beispiel des Freiburger 'Magdalenenbuches'.

⁵⁸ BACKES / FLEITH, Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes;

⁵⁹ Z.B. GRUBMÜLLER, Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stägel.

⁶⁰ BERTELSMEIER-KIERST, Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa. In dem Sammelband beschäftigen sich folgende Beiträge mit der Elisabethhagiographie: VOGEL, Der Libellus der vier Dienerinnen; RENER, The Making of a Saint; HAARLÄNDER, Zwischen Ehe und Weltentsagung.

⁶¹ Vorausgesetzt, dass sich die Nonnen unterschiedlicher Gemeinschaften tatsächlich derart ähneln, dann dürften sich in den Quellen keine ordensspezifischen, sondern vielmehr geschlechtsspezifische Gemeinsamkeiten erkennen lassen. Dem widerspricht KNOX mit ihrem 2008 erschienen Buch „Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy“, indem es ihr gelang zu zeigen, dass die Franziskanerinnen während der Observanzbewegung stärker als je zuvor auf die charismatische Leitfigur ihres Ordenszweigs, die heilige Klara, rekurrierten als deren Nachfolgerinnen sie sich fühlten. Den Dominikanerinnen fehlte (vor Katharina von Siena, die ebenfalls während der Observanz an Bedeutung gewinnt) eine derartige Identifikationsfigur, so dass sich die Frage aufdrängt, wodurch diese ersetzt wurde. Zu Katharina von Siena als Leitfigur für die observanten Dominikanerinnen siehe BRAKMANN, Ein geistlicher Rosengarten.

⁶² Dabei hat sich der Forschungsstand seit den 1980er Jahren bereits deutlich verbessert. Ein Beleg dafür ist, dass seit 1996 mit McNAMARAs Buch „Sisters in Arms“ eine Überblicksdarstellung zur Geschichte der Nonnen existiert.

nen Aufsatz über „Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik“⁶³ vertrat GRUNDMANN die Ansicht, dass die von ihm konstatierte besondere Ausprägung der volkssprachlichen, deutschen Mystik auf die Spezifik der „religiösen Bewegungen“ in dieser Region zurückzuführen sei,⁶⁴ wonach sich hier vor allem Frauen an den Idealen der Armutsbewegung orientiert hätten. Den Grund für die von ihm als „religiöse Frauenbewegung“⁶⁵ deklarierte Erscheinung sah er in der Ablehnung der Alten Orden (der Prämonstratenser vor 1200 und seit 1220 auch die Zisterzienser), die Betreuung der zahlreichen Frauengemeinschaften zu übernehmen. Dadurch wären die Frauen gezwungen gewesen, in die „Semireligiosität“ zu gehen. Die neuen Bettelorden, welche die Frauenseelsorge ebenfalls ablehnten, hätten später die Rolle der alten Reformorden übernommen.⁶⁶ Unter ihrer Führung, so GRUNDMANN, insbesondere unter der Leitung der Dominikaner, hätten die Frauen zu einer geistigen Ausdrucksweise (Mystik) gefunden, die europaweit einzigartig war.⁶⁷

Im Anschluss an GRUNDMANN erhielt die Erforschung der weiblichen *vita religiosa* enormen Auftrieb. Forscherinnen und Forscher, wie der Grundmannschüler Kaspar ELM, Brigitte DEGLER-SPENGLER und Franz Joseph FELTEN⁶⁸ um nur einige zu nennen, haben in Folge dessen die ablehnende Haltung / den Rückzug der etablierten Orden gegenüber der *cura monialium* als Grund für die Herausbildung unregulierter weiblicher Lebensformen - als reine Notlösung, herausge-

⁶³ GRUNDMANN, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik; DERS., Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik.

⁶⁴ RUH schrieb im 2. Band zur „Geschichte der abendländischen Mystik: „Visionärinnen und mystisch begnadete Frauen gab es immer wieder im ganzen christlichen Abendland, erstaunlich aber bleibt, wie sehr sie sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Bistum Lüttich häufen, ja fast den Eindruck einer Massenbewegung erwecken.“ RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, S. 100.

⁶⁵ Der Begriff wurde schon vor Langem revidiert. DEGLER-SPENGLER lehnte den Begriff religiöse Frauenbewegung ab, da er falsche Assoziationen wecken würde. Ihrer Ansicht nach müsse die Betonung stärker auf religiös als auf Frau liegen. DIES., Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, S. 86. An anderer Stelle hat DEGLER-SPENGLER dem Begriff „religiöse Frauenbewegung“ den der „religiösen Männerbewegung“ gegenüber gestellt und damit auf die Ausbreitung der Franziskaner und Dominikaner verwiesen. DEGLER-SPENGLER, Allgemeine Einleitung zu: SOMMER-RAMER, Die Beginen und Begarden in der Schweiz, S. 60. WEHRLI-JOHNS hat den Begriff in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang mit der bürgerlichen Frauenbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts gestellt. Damals war der Begriff eindeutig negativ konnotiert, da erstmals die althergebrachte Ordnung in Frage gestellt wurde. WEHRLI-JOHNS, Einleitung, Fromme Frauen oder Ketzerinnen und DIES., Das mittelalterliche Beginentum, beide in: DIES. / OPITZ, Fromme Frauen oder Ketzerinnen?, siehe besonders S. 27-42. RÖCKELEIN beschreibt den Begriff „religiöse Frauenbewegung“ als einen künstlichen Sammelbegriff für hoch- und spätmittelalterliche Phänomene, die Teil der allgemeinen Laien- und Bußbewegung waren. RÖCKELEIN, Art. Frauenbewegung, religiöse, in: LThK 4, Sp. 76-77. GERCHOW und MARTI haben in einer rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung den Wandel des Begriffs im Laufe des 20. Jahrhunderts nachvollzogen. Sie verwiesen auf das dissidente kultur- und normstiftende Muster des Begriffs „Frauenbewegung“ und bedauerten, dass es eine kritische Auseinandersetzung aus gendergeschichtlicher Perspektive bisher noch nicht gegeben hätte. GERCHOW / MARTI, „Nonnenmalereien“, „Versorgungsanstalten“ und „Frauenbewegungen“.

⁶⁶ GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen, S. 320.

⁶⁷ GRUNDMANN, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, S. 415-17.

⁶⁸ ELM, Kaspar, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth; DEGLER-SPENGLER, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters; FELTEN, Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert.

stellt. Die jüngere Beginen-⁶⁹ wie auch Terziarenforschung hat dies dementiert und damit indirekt André VAUCHEZ rechtgegeben, der erkannt hat: „In der Welt zu bleiben, ohne deswegen ein weltliches Leben zu führen: Das war im Mittelalter das Ziel von Einzelpersonen und Gruppen, die sich dem Büsserideal anschlossen und sich um eine entsprechende Lebensweise bemühten.“⁷⁰ Seitdem ist zu dem Thema viel gearbeitet worden. Der von Gert MELVILLE und Anne MÜLLER herausgegebene Sammelband „Female *vita religiosa* between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, developments and spatial contexts“⁷¹, der einen epochenübergreifenden vergleichenden Ansatz verfolgt, stellt dennoch eine Ausnahme dar, denn noch immer beschränken sich die meisten Forscher auf eine Form der weiblichen *vita religiosa*, das heißt entweder auf den zweiten dominikanischen oder franziskanischen Orden, die Beginen oder die Terziaren, und zeichnen deren Institutionalisierung nach. Die Viten der weiblichen Heiligen dienen in diesem Kontext meist nur als Beleg für die spirituelle Lebensweise der Frauen. Martina WEHRLI-JOHNS hingegen glaubt, dass das Beginenwesen wie auch die mendikantischen Drittorden Teil des neuen päpstlich geschaffenen laikalen Bußordens waren und (für diese Studie besonders relevant) dass die Viten der *mulieres sanctae*, die parallel zu den Viten reguliert lebender Frauen geschrieben wurden, der Propagierung dieses neuen Bußideals gedient hätten:

„Die Viten und Offenbarungen weiblicher Heiliger zeigen exemplarisch den Heilsweg der Kirche und der *anima iusta* auf, stellen die Wirkung von Predigt und Beichte unter Beweis, enthalten Gebetsanweisungen und fordern zu 'wahrer Buße' auf. Bei zunehmender Konkurrenz zwischen den beiden Bettelorden dienten sie auch der Vermittlung von Ordenstheologie und Ordenspropaganda oder wenigstens als geeignetes Mittel, um den Gläubigen ordensspezifische Ausformungen der *cognitio Dei experimentalis* nahezubringen, so daß die meist lateinisch abgefaßte Vitenliteratur des 13. Jahrhunderts doch wohl eher den vom 4. Laterankonzil geforderten Pastoralia zuzuordnen ist, als einer genuin weiblichen Erlebnismystik.“⁷²

Da es bis heute keine zusammenhängende Untersuchung gibt, die sich mit den weiblichen Heiligenviten der Bettelorden befasst, werden in dieser Studie erstmals sämtliche bislang bekannte weibliche Heiligenviten der Mendikanten des 13. Jahrhunderts (ohne Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen) untersucht. Indem sowohl die Viten reguliert als auch unreguliert lebender Religiöser verwendet werden, lassen sich ganz neue Erkenntnisse im Hinblick auf die

⁶⁹ WILTS, Beginen im Bodenseeraum, bes. S. 79-81. REICHSTEIN zufolge haben weniger als 3 Prozent der bestehenden Beginengemeinschaften tatsächlich die Inkorporation in den Zisterzienserorden erreicht, was er als Beleg für das mangelnde Interesse der Gemeinschaften ansieht. REICHSTEIN, Beginenwesen in Deutschland, S. 31-55.

⁷⁰ VAUCHEZ, Gottes vergessenes Volk, S. 125.

⁷¹ MELVILLE / MÜLLER (Hgg.), Female *vita religiosa* between Late Antiquity and the High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts.

⁷² WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, S. 307-08. Diese Einschätzung bestätigte sich bei meinen eigenen Untersuchungen. Sie steht in direkter Opposition zu der These, die WEIß ausgehend von der feministischen Forschung formuliert hat, indem er die Frage aufwirft, ob der Einfluss des männlichen Schreibers bisher nicht falsch bewertet worden sei: „Zudem erkennt man heute, daß Bemerkungen über den geringen Bildungsstand dieser Visionärinnen nicht ohne Absicht geschrieben sind. Je ungelehrter die Frauen erscheinen, umso größer schätzt der mittelalterliche Mensch den göttlichen Anteil an solchen Werken. Unter feministischem Blickwinkel ergibt sich folgende Frage: Mußten nicht diese Frauen, da ihre Kompetenz in spirituellen Fragen im Mittelalter gering eingeschätzt wurde, sich männliche Autoren leihen, um gehört zu werden? Könnten deswegen die männlichen Mitarbeiter vielleicht nur literarische Fiktionen sein?“ Hinter dieser Vermutung verbirgt sich die Hoffnung des Theologen, dass es sich bei den Text tatsächlich um Offenbarungsschriften handele und nicht etwa um Texte, die in einer bestimmten Absicht (vom Menschen) geschaffen wurden.

Funktion dieser Texte erwarten. Der von mir zugrundegelegte Quellencorpus verdankt sich ausschließlich dem Überlieferungszufall. Das bedeutet, dass der Anteil der hier behandelten Nonnenviten gegenüber den Viten nichtregulierter Religiöser repräsentativ – aber auch reiner Zufall sein kann. Bedacht werden sollte auch, dass nicht jedem hier behandelten Text im Mittelalter dieselbe Bedeutung kam. Von manchen Viten sind nur sehr wenige Handschriften überliefert, einige liegen nur noch als neuzeitliche Kopien vor.

1.4. Aufbau der Arbeit

Ich habe meine Untersuchung so aufgebaut, dass zunächst ein Einblick in die Herausbildung der Pariser Moralthologie erfolgt. Denn im Zusammenhang mit den Theorien des Universitätslehrers Petrus Cantor, die auf die Etablierung einer praktischen Theologie abzielten mit der die Gesellschaft erneuert werden sollte, gewann das Exemplum verstärkt an Bedeutung. Daran anschließend stehen die weiblichen Heiligenviten, der von Jörg OBERSTE als „Protomendikanten“⁷³ bezeichneten Kreuzzugsprediger sowie die Viten der Dominikaner und Franziskaner im Fokus der Analyse. Diese Kapitel sind derart gegliedert, dass nach einer kurzen Einführung in die jeweilige Vita, zuerst deren Verfasser vorgestellt wird, es folgt eine aus sämtlichen verfügbaren Quellen rekonstruierte Biographie der betreffenden Heiligen und anschließend steht deren hagiographische Lebensbeschreibung im Fokus. Es werden Aufbau und Inhalt der Quelle beschrieben und gegebenenfalls didaktische Implikationen der Schrift erläutert. Dieser Teil der Arbeit beschränkt sich nicht auf eine kurze Zusammenfassung. Stattdessen werden die einzelnen Aspekte auch auf die Gefahr der Wiederholung hin ausführlich erläutert, da es nur so möglich ist, Unterschiede in den einzelnen Viten zu erkennen, die wiederum entscheidend für die im Anschluss zu erfolgende Interpretation sind. Bei dieser wird nach den Spuren historischer Wirklichkeit im Text gefragt, wobei die Viten im Kontext ihrer Entstehung betrachtet und nach ordenspolitischen, herrschaftlichen und/oder städtisch-kommunalen Interessen hinterfragt werden. Auf diese Weise soll es gelingen, die Aussageabsicht der Vita zu ergründen und ihre Rezipienten zu benennen.⁷⁴

Auf die einzelnen Quellen sowie die von mir verwendeten Editionen und Übersetzungen weise ich in den Fußnoten der einzelnen Kapitel hin. Bis auf wenige Ausnahmen werden die Quellen dort als Abkürzungen zitiert, die außer bei der ersten Nennung noch einmal aufgeschlüsselt in der Bibliographie zu finden sind. Die Zitation umfasst leicht nachvollziehbare Kapitels- und Ab-

⁷³ OBERSTE, Predigt und Gesellschaft um 1200, S. 284.

⁷⁴ Dass derartige Texte keineswegs ausschließlich für die weiblichen Religiösen der jeweiligen Ordensgemeinschaft geschrieben wurden, konnte BRAKMANN zeigen, der der Überlieferungslage der Katharinenvita nachgegangen und dabei zu interessanten Ergebnissen gelangt ist. BRAKMANN, Ein geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert.

schnittsabgabe, damit die Nutzer unterschiedlicher Ausgaben die entsprechenden Textstellen nachschlagen können. Aus demselben Grund wurde im Regelfall auf die Angabe der Seitenzahl verzichtet.

1.5. Zeitlicher Rahmen der Untersuchung

Als zeitlicher Rahmen der Untersuchung wurde das 13. Jahrhundert und somit die Zeit der Entstehung und Etablierung der Bettelorden gewählt. Das 14. Jahrhundert würde eine eigene Untersuchung erfordern, da es damals im Gefolge des Armutsstreits⁷⁵ zu heftigen Kontroversen im Inneren insbesondere beim Franziskanerorden gekommen war. Als sich der Orden soweit gefestigt hatte, war die Zugehörigkeit zum Klerus Standard und der Orden nahm wie lange vor ihm der Dominikanerorden an den Universitäten eine führende Stellung ein, was vermutlich einen Wandel in der hagiographischen Methode nach sich zog. Andererseits hatten sich zu der Zeit auch Mentalität und Frömmigkeit verändert, so dass dem Laienwesen selbstverständlicher als noch im 13. Jahrhundert ein religiöses Mitspracherecht zukam. Die Fokussierung auf die weiblichen Heiligen viten trägt einem im 13. Jahrhundert zu beobachtenden Phänomen Rechnung, demzufolge die Verehrung heiliger Frauen schlagartig zugenommen hatte,⁷⁶ so dass sie häufiger als ihre männlichen Zeitgenossen (deren Vitens bis dato wesentlich besser erforscht sind) mit Lebensbeschreibungen bedacht wurden.⁷⁷

2. Einstieg ins Thema

2.1. Heiligkeitskonzeptionen im Wandel der Geschichte

Per Definition handelt es sich bei Heiligen⁷⁸ um „Menschen, die ihre Zeitgenossen, aber auch

⁷⁵ Ausführlich HORST, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316 - 34); siehe auch ERTL, Religion und Disziplin, S. 182-92.

⁷⁶ Ein Grund für die gewachsene Anzahl weiblicher Heiliger waren die klar eingeteilten Tätigkeitsfelder von Männern und Frauen. Während sich die Männer um die Geschäfte kümmerten, widmeten sich die Frauen neben der Haushaltsführung vornehmlich religiösen Pflichten: sie spendeten Almosen; zahlreiche Stiftungen erfolgten auf ihre Initiative hin; sie wirkten in religiöser Hinsicht auf ihre Männer ein und überredeten sie z.B. zu Pilgerfahrten. Dies wie auch das Aufkommen der Marienfrömmigkeit führte zu einem Wandel des Frauenbildes innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft. Zur Rolle der Frau siehe den von KLAPISCH-ZUBER hrsg. Band „Geschichte der Frauen“ sowie den Aufsatz „Die Frau und die Familie“ Derselben. Zur Sicht der Kirche siehe ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 261-71.

⁷⁷ Auf die Studie von WESJOHANN, „Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert“ wurde bereits verwiesen.

⁷⁸ Religionsgeschichtlich steht der Heilige, auch *vir dei* – Gottesmensch genannt, dem antiken Heroen nahe, der sich ebenfalls durch seine Überlegenheit gegenüber anderen Menschen und durch seine Nähe zu den Göttern auszeichnet. Siehe dazu ANGENENDT, „Gottesmensch“. Zum *vir Dei* – Gottesmensch siehe auch ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S.160-166. „Die Idee des Helden oder Heros gehört ähnlich wie die des Königs zu den elementaren Vorstellungsinhalten des menschlichen Selbst- und Weltverstehens und ist deshalb in allen Kulturen anzutreffen. [...] Der durch äußere und innere Vorzüge und Kräfte ausgezeichnete uns herausgehobene Mensch war

Vor- und Nachlebende, übertroffen haben und über sie emporgehoben worden sind.“⁷⁹ Im Unterschied zu den antiken Heroen, denen sie durchaus ähneln, verdanken sie ihre vorbildlichen Tugenden und Werke nicht ihrer eigenen Kraft, sondern der Macht des transzendenten Gottes. Folglich manifestiert sich im charismatischen Handeln des Heiligen stets das Wirken des Schöpfers in der Welt⁸⁰.

Hielt man in der Antike zunächst nur die Blutzegen für heilig, so wurden bald auch Bischöfe und Lehrer wegen ihres Bekenntnisses zum wahren Glauben, ihres Vorgehens gegen die 'Irrgläubigen' bzw. ihrer heroischen Tugendübungen als *confessores* verehrt. Hinzu kamen Eremiten, Asketen, Koinobiten, Mönche und Missionare, denen wegen des von ihnen erbrachten Verzichts und ihres von der Welt abgeschiedenen Status die Gemeinschaft mit den Engeln nachgesagt wurde. Da das westliche Mönchtum weitgehend benediktinisch geprägt war, gewannen erst in der Mitte 12. Jahrhundert neue Formen der *vita religiosa* an Bedeutung, womit eine Veränderung im Wesen der Heiligkeit einherging. Sie war nun nicht länger das Ergebnis jahrzehntelanger Kontemplation als vielmehr gelebte *imitatio christi*. Zwar galt das Mönchtum auch weiterhin als der bestmögliche Weg zum Heil, aber mit Bernhard von Clairvaux änderte sich dessen Erscheinung. Indem Bernhard betonte, dass der Mönch in erster Linie ein Büsser sei, der in der Abgeschiedenheit seine Sünden beweine, gewann das Asketentum an Bedeutung. Der Gedanke der *imitatio christi* drang über die Klostermauern hinaus bis in die Laienwelt,⁸¹ die nun ebenfalls danach strebte „nackt dem nackten Christus“ zu folgen. Im Zuge der Bußbewegung bildete sich eine neue Auffassung von Heiligkeit heraus,⁸² mit der Folge, dass statt weltferner Wundertäter vor allem vorbildliche Christen als Leitbilder kanonisiert wurden, wodurch es Berndt HAMM zufolge zu einer Profanisierung der Heiligkeit kam.⁸³ Heiligkeit war nicht länger ein unerreichbares Ziel, sondern

die Ideal –und Identifikationsgestalt für seine Umgebung.“ Die antiken Heiden glaubten, dass der Heros auch nach seinem Tod weiterlebe und in gottähnlicher Weise mildtätig, heilend und Wunder bewirkend tätig wird. Diese Herosvorstellung lebte im Mittelalter weiter, als Familien, Institutionen und Städte die vermeidlichen Gräber und Reliquien ihrer „mythischen Archegeten und Gründer“ verehrten. Siehe SPEYER, Art. Heros, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988), Sp. 861-877, hier Sp. 862 u. 866. Dass es sich bei dem Personenkult offenbar um eine anthropologische Konstante handelt, zeigt LUTTERBACH in seiner Monographie „Tot und heilig“, in der er den mittelalterlichen Personenkult mit dem modernen Totenkult vergleicht. Nach Meinung des Autors offenbart sich im Ruf „*subito santo*“, der nach dem Tod Johannes Paul II. in ganz Rom erklang, ein Stück mittelalterlicher Religiosität, LUTTERBACH, Tot und heilig. Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart.

⁷⁹ VON DER NAHMER, Die Lateinische Heiligenvita, S. 3.

⁸⁰ SPEYER, Art. Heros, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988), Sp. 871.

⁸¹ ELM hat darin eine Auswirkung der Wanderprediger des 11. und 12. Jahrhunderts gesehen. ELM, Die Stellung der Frau, S. 7. Zum Unterschied zwischen der früheren und der späteren Armutsbewegung ANDENNA, Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung.

⁸² Vgl. VAUCHEZ, Der Heilige, S. 355.

⁸³ Wenn man das Heilige als das Nichtalltägliche, das Erhabene, das Ganz-Andere definitorisch festlegt, kommt man in der Bestimmung zahlreicher mittelalterlicher Heilkeitsphänomene nicht weiter. Denn im Hoch- und Spätmittelalter kam es zu „einer Entgrenzung, Veralltäglichen und Vergewöhnlichen“ des Heiligen. „Die Sphären der Ausnahmeheiligkeit bleiben im Rahmen der allgemein geltenden Hierarchisierung und Gradualisierung des Heiligen erhalten, zugleich aber geht es den Gläubigen und vielen Seelsorgern darum, dass der Umgang mit dem Heiligen zum

schien jedem, der ein gottesfürchtig-tugendhaftes Leben geführt hatte, möglich. Allerdings entschied nun das Papsttum über die kirchenrechtliche Anerkennung eines Heiligen. Der erste Heilige dieses neuen Typs war der heilige Homobonus von Cremona, ein ehemaliger Kaufmann, der im hohen Alter seine Konversion erfahren hatte und seine edle Kleidung gegen ein Büßergewand eingetauscht hatte. 1199 wurde Homobonus als erster Laie des Mittelalters heiliggesprochenen.⁸⁴ Innozenz III. betonte in der Kanonisationsbulle⁸⁵ die Werke der Barmherzigkeit, den Einsatz bei der Befriedung gegnerischer Parteien, das eifrige Gebet und die erbrachten Bußleistungen des neuen Heiligen. Denselben von der Kurie gestützten neuen Heiligentypus verkörperte auch Franziskus von Assisi, der die Nachfolge Christi so intensiv verinnerlicht haben soll, dass er mit den Stigmata ausgezeichnet wurde. Im Zuge der Bußbewegung steigerte sich aber vor allem die Bedeutung heiliger Frauen. So lebten in Brabant zwischen 1190 und 1230 zahlreiche fromme Frauen in kleinen unregulierten Gemeinschaften zusammen.⁸⁶ Aus Abscheu vor den negativen Auswirkungen der Geldwirtschaft verließen sie ihre Familien, um mit Gleichgesinnten ein religiöses Leben zu führen. Sie lasen gemeinsam religiöse Texte, diskutierten über die Heilige Schrift, widmeten sich der Erziehung junger Mädchen, der Handarbeit sowie der Armen-, Kranken- und Totenfürsorge. Da die Kirchen und Klöster den mit der Urbanisierung gewachsenen Fürsorgebedarf allein nicht länger bewältigen konnten, wurden die Frauen von papstnahen Klerikern gefördert, die zum Teil an der Pariser Universität studiert hatten und neben der Seelsorge vor allem in der Ketzer- und Kreuzzugspredigt aktiv waren,⁸⁷ so z.B. Jakob von Vitry, dessen Vita für die Begine Maria von Oignies eine neue Heiligenkonzeption erkennen lässt, obgleich es sich bei der

Vertrautesten und Gewöhnlichsten wird - so selbstverständlich wie Essen und Trinken. Ständig soll man Heiliges bedenken, im Herzen bewahren und in schriftlicher, bildlicher oder anderer gegenständlicher Form um sich haben oder bei sich tragen. Menschen, die mit weltlichen Dingen beschäftigt sind, finden zwar, wie es heißt, in der Regel nicht jenes meditative Eindringen in die Passion Christi, wie es die Abgeschiedenheit des Klosters erlaubt; doch können sie zumindest [...] jeden Tag das heilige Leiden an der Oberfläche [...] durchgehen und bedenken und so mehr geistlichen Nutzen erlangen als durch viel Fasten, Sich-Geißeln oder Psalter-Beten. Spätmittelalterliche Anleitungen für eine Meditationspraxis von Laien zeigen, wie eine Entgrenzung klösterlicher Heiligungsideale stattfindet, die in engem Zusammenhang mit einer sich in Laienbereiche hinein ausweitenden Lesekultur steht. Durch Handschriftenverbreitung und vielfältige Drucktechnik geschieht also eine Art von Intellektualisierung, 'Demokratisierung', und Verweltlichung von Heiligkeit, jedenfalls eine Verringerung der Distanz zum Heiligen." Parallel zur Profanisierung des Heiligen lassen sich, HAMM zufolge, im Spätmittelalter Tendenzen zu einer „Hypersakralisierung“ bspw. in der Beurteilung des Meßopfer, des Ordenslebens und des Papsttums erkennen. HAMM, Heiligkeit im Mittelalter, S. 641.

⁸⁴ Dazu KRAFFT: „Mit Homobonus sprach Innocenz III. den ersten Vertreter einer bislang von der offiziellen Heiligkeit nicht berührten, sondern noch im Verdacht der Ketzerei stehenden Lebensstils heilig, nämlich des laikalen Büßertums im städtischen Umfeld. Dieses nahm eine Aspekte der franziskanischen Bewegung vorweg und konnte für weitere Kreise interessant werden, auch wenn man betonen muß, daß die Wirkung der Kanonisation zunächst und für lange Zeit praktisch auf Cremona begrenzt war.“ KRAFFT, Papstkunde und Heiligsprechung, S. 214-26, Zitat, S. 225.

⁸⁵ Innozenz III, *Quia pietas promissionem*, in: PIAZZI, Omobono di Cremona, S. 14-18.

⁸⁶ Vgl. SIMONS, *Cities of Ladies*, S. 35-60.

⁸⁷ Möglicherweise ist die Nähe zur Pariser Universität eine Antwort auf VOIGTs Frage, warum „angesichts dieser gesamteuropäischen Entwicklung der religiösen Armutsbewegung [...] gerade aus Flandern und Brabant die Nachrichten über religiös lebende Frauen in einzigartiger Dichte aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts überliefert sind und warum überhaupt Frauen in der Darstellung der Zeitgenossen eine so prominente Stellung einnahmen.“ VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 31.

von ihm beschriebenen religiösen Lebensform um keine bis dato unbekannte handelte.⁸⁸ Indem Jakob in der Vita anstatt der Wundertaten die vorbildliche Lebensweise Marias hervorgehoben hat, forderte er die Rezipienten zur Nachahmung auf. Auch an anderen Beispielen zeigt sich, dass die Lebensweise der Laienreligiösen auf das Einverständnis der papstnahen Kleriker stieß. Wie Jakob entstammten auch der Beichtvater der heiligen Elisabeth von Thüringen Konrad von Marburg sowie der Verfasser ihrer offiziellen Heiligenvita Cäsarius von Heisterbach dem Kreis der Kreuzzugs- und Ketzerprediger. Konrad hatte seine moralischen Vorstellungen der Landgräfin bereits während der Zeit, als sie noch am Hofe lebte, eingeschärft, indem er ihr befahl nur rechtmäßig erworbene Waren des täglichen Gebrauchs zu verwenden. Nach dem Tod ihres Gatten verließ Elisabeth die Wartburg und ihre Kinder, schenkte ein Teil ihres Geldes den Armen und gründete von dem Rest ein Armenspital, wo sie sich bei der Pflege der Bedürftigen aufzehrte und nach drei Jahren verstarb. Durch ihre Kanonisation erreichten die Ideale der Bußbewegung den Hochadel. Seitdem versuchten zahlreiche Prinzessinnen (Agnes von Böhmen, Salomea und Kunigunde von Polen, Margareta und Iolenta von Ungarn, Isabella von Frankreich) ihr nachzueifern.

Ende des 13. Jahrhunderts wurden die mit der Bußbewegung verbundenen ursprünglichen franziskanischen Ideale zunehmend kritisch betrachtet, die an ihnen festhaltenden Spiritualen verfielen in die Häresie. In dieser Zeit kam es nach André VAUCHEZ zu einem Aufschwung des Mystizismus, der die franziskanischen Grundanschauungen auf „eine andere Ebene“ heben sollte.⁸⁹ Laien, die bislang von der Verkündigung des Gotteswortes ausgenommen waren, unter ihnen vor allem Frauen wie Doceline von Digne, Margareta von Cortona und Angela von Foligno, traten als Prophetinnen auf, indem sie sich auf ihre göttliche Sendung beriefen und von ihren Beichtvätern ihre Visionen verschriftlichen ließen. Anhand der Vita der Doceline von Digne wird eine dieser Lebensweisen in den Blick genommen.

2.2. Apokalyptische Zustände in Kirche und Welt und die Hoffnung auf Erneuerung - Der geschichtliche Kontext der Untersuchung

Die Herausbildung der Moraltheologie und ihr Einfluss auf die Bußbewegung

„Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, und alle Völker werden vor ihm versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken. Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! Denn ich

⁸⁸ Die Quellen, wie z.B. der von einem Lütticher Kleriker um 1130/40 verfasste *Libellus de diversis ordinibus* belegen, dass diese Lebensweise in Brabant und Flandern bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verbreitet war. CONSTABLE/SMITH, *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, S. 4.

⁸⁹ VAUCHEZ, *Der Heilige*, S. 358.

bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr seid zu mir gekommen.“

Die Prophezeiung in Matthäus 25, 31-46 warnt die Menschen eindringlich, sich den Werken der Barmherzigkeit zu widmen,⁹⁰ da sie am Tag des Jüngsten Gerichts über Heil oder Verderben entscheiden werden. Innozenz III. (1198-1216), einer der mächtigsten und einflussreichsten Päpste des Mittelalters, hat darüber hinaus (in seiner Bußlehre) an die um das Seelenheil bangenden Gläubigen appelliert: an den dreifaltigen Gott zu glauben, die zehn Gebote zu befolgen und nach den sieben Gaben des Heiligen Geistes zu trachten.⁹¹

Der Mahnruf kam nicht von ungefähr, denn Innozenz hatte bereits während seiner Zeit als Kardinaldiakon (1189-1198), damals noch unter dem Namen Lothar von Segni, seine zutiefst pessimistische Sicht auf die menschliche Natur offenbart. In dem 1194–1195 verfassten Werk *De miseria conditionis humanae* klagte er über die Laster der Menschen und ihre Verstrickung in Schuld und Sünde:

„So will ich denn mit Tränen betrachten, aus welchem Stoff der Mensch gemacht ist, was seine Taten und sein künftiges Geschick sind. Aus Erde geformt ist der Mensch, empfangen in Schuld und geboren zur Pein. Er handelt schlecht, gleichwohl es ihm verboten ist, er verübt Schändliches, das sich nicht geziemt, und setzt seine Hoffnung auf eitle Dinge, deren Ende zudem noch ungewiß ist. Er endet als Raub der Flammen, als Speise der Würmer, oder er vermodert.

Um es aber noch deutlicher zu sagen: Der Mensch ist gemacht aus Staub, Kot und Asche – und, noch gemeiner, aus unflätigem Samen. Anlaß zu seiner Empfängnis war der Reiz des Fleisches und das Glühen der Begierde: in der Fülle der Ausschweifung und unter dem Makel der Sünde.

Geboren wird der Mensch, damit er arbeitet, sich ängstet und leidet – und das ist elender als zu sterben. Er tut Böses und beleidigt damit Gott, seinen Nächsten und auch sich selber. Er handelt schändlich und setzt seinen guten Ruf aufs Spiel, befleckt seine Person und sein Gewissen. Er hängt sich an Nichtigkeiten und verachtet alles Ernsthafte, Nützliche und Notwendige. Schließlich fällt er jenem Feuer anheim, das ewig brennt und unauslöschlich ist. Er wird jenem Wurm ausgeliefert, der immer nagt und zehrt und nicht vergeht. Sein Leib schließlich verwandelt sich in stinkenden und schmutzigen Moder.“⁹²

Ursprünglich sollte dem ersten Teil des Werks *De miseria conditionis humanae* ein zweiter Teil folgen, der sich mit *De dignitate humanae naturae* auseinander setzt. Während sich der erste Teil mit dem Grundübel des Stolzes beschäftigt, jenem Laster, das für den Fall Luzifers und des Men-

⁹⁰ Das siebte Werk, die Toten zu bestatten, hat der Kirchenvater Lactantius ergänzt, indem er sich auf das Buch Tobit (Tob 1,17-20) bezog.

⁹¹ Autor incertus (Innocentius III.), *Commentarium in VII. psalmos poenitentiales*, in: Migne PL 217, Sp. 967-1130; siehe auch IMKAMP, *Das Kirchenbild Innocenz' III.*, S. 67-71.

⁹² Lotari de Segni (Innozenz III.), *Vom Elend des menschlichen Daseins*, 1. Buch 1.2-3, S. 42-43: *Consideravi ergo cum lachrymis, de quo factus sit homo, quid faciat homo, quid facturus sit homo. Sane formatus de terra, conceptus in culpa, natus ad poenam, agit prava quae non licent, turpia quae non decent, vana quae non expediunt, fiet cibus ignis, esca vermis, massa putredinis. Exponam id planius, edisseram plenius. Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere, quodque vilis est, de spurcissimo spermate: conceptus pruritu carnis, in fervore libidinis, in foetore luxuriae, quodque deterius est, in labe peccati; natus ad laborem, dolorem, timorem, quodque miserius est ad moriem. Agit prava, quibus offendit deum, offendit proximum, offendit seipsum. Agit turpia, quibus polluit famam, polluit conscientiam, polluit personam. Agit vana, quibus negligit seria, negligit utilia, negligit necessaria. Fiet cibus ignis, qui semper ardet et urit inextinguibilis, esca vermis, qui semper rodit et comedit immortalis, massa putredinis, que semper foetet et sordet horribilis.* Zitiert nach der Edition von ACHTERFELDT.

schengeschlechts verantwortlich ist,⁹³ wollte Lothar die *Superbia* im zweiten Teil mit der *Humilitas* Christi konfrontieren. Obwohl dieses Werk vermutlich nie geschrieben wurde, durchzieht jenes Leitmotiv das ganze Lebenswerk des späteren Papstes. Insofern ist es entscheidend für das Verständnis seiner Kirchenreform, in die erstmals das Laientum mit einbezogen wurde⁹⁴ – so wie sich der Gottessohn in der Menschwerdung erniedrigt hat, um die Sündenschuld Adams zu tilgen, so sollte sich auch der Mensch demütig dem Willen Gottes unterwerfen, von der Welt abwenden, Buße tun und zu sich selbst und der Würde der menschlichen Seele zurückfinden.⁹⁵

Innozenz war entscheidend geprägt worden durch sein Pariser Studium der Theologie sowie jenes der Rechtswissenschaft in Bologna. Bereits in jungen Jahren wurde er 1187 zum Subdiakon und zwei Jahre später zum Kardinal ernannt. Während dieser Zeit verfasste er unter anderem seine programmatischen Schriften *De quadripartita specie nuptiarum* und *De missarum mysticis*. Nach seiner 1198 erfolgten Wahl zum Oberhaupt der katholischen Kirche tat er sich durch die intensive Beschäftigung mit der juristischen Festigung des Papsttums hervor. Unter seiner Führung gelang es der Institution, sich endgültig als weltliche Macht zu etablieren, was sich unter anderem daran zeigte, dass sich der päpstliche Territorialbesitz während seiner Amtszeit verdoppelte.

Innozenz' erklärtes Ziel war es, die Einheit der Kirche zu wahren, weshalb er verschärft gegen Andersgläubige vorging. Er war unerbittlich in der Ketzerbekämpfung, wie sich deutlich an dem während seiner Amtszeit erfolgten Kreuzzug gegen die südfranzösischen Katharer zeigt.⁹⁶ Er traf verschärfte Bestimmungen hinsichtlich des Umgangs von Christen und Juden und rief zum heiligen Krieg gegen den Islam auf, dessen Zurückschlagung den glanzvollen Abschluss seines Pontifikats bilden sollte. Andererseits versöhnte er diejenigen mit der Kirche, die ihre Autorität anerkannten. Auf dem IV. Laterankonzil 1215 konnte er die päpstliche Machtposition, die während seines Pontifikats zum Höhepunkt gelangt war, für die Zukunft sichern und seine theologischen Ansichten im Hinblick auf das Purgatorium, die Eucharistie und die Buße dogmatisch festigen. Durch die Einführung der regelmäßigen geheimen Ohrenbeichte, die seitdem für jeden Christen verbindlich wurde, war er seinem Ziel näher gekommen, alle Gläubigen zu einem eigenverantwortlichen tugendhaften Handeln zu erziehen.⁹⁷ Mit der Heiligsprechung stand ihm zudem ein geeignetes Instrumentarium zur Verfügung, mit dem er beispielhafte Lebensentwürfe hono-

⁹³ Vgl. Lotari de Segni, Vom Elend des menschlichen Daseins (2. Buch, 31), S. 83.

⁹⁴ Ausführlich dazu ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 192-253.

⁹⁵ Siehe BULTOT, Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III.

⁹⁶ Auf dem Konzil von 1215 wollte Innozenz einen Kreuzzug unter rein geistlicher Leitung ausrufen, doch der Plan scheiterte. Es wurde zwar ein weiterer Kreuzzug geplant, diesen sollte er jedoch nicht mehr erleben, da er überraschend auf der Reise nach Perugia 1216 verstarb. Zu Innozenz siehe HANST, Art. Innozenz III (Lothar von Segni); zum Kirchenverständnis des Papstes siehe IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz' III.; ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 193-253.

⁹⁷ Näher dazu WEHRLI-JOHNS, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum, S. 153-164.

rieren und zur Norm christlichen Lebens erklären konnte. In der Kanonisationsbulle *Quia pietas* für Homobonus von Cremona vom 12. Januar 1199 legte er genaue Kriterien für die Heiligsprechung fest. Demnach reichten postmortale Wunder allein nicht aus, um Auskunft über die Heiligkeit eines Menschen zu geben, die betreffende Person musste auch ein tugendhaftes Leben geführt haben.

Martina WEHRLI-JOHNS hat den kirchenrechtlich verankerten Bußgedanken als zentrales Element der Reformtätigkeit dieses Papstes benannt und darin das ekklesiologische Konzept der *ecclesia militans*, das auf die Zeit der Kreuzzüge zurückgeht, erkannt. Sie verweist auf verschiedene Mittel, mit denen er sein Bußideal innerhalb der Kirche zu etablieren suchte:

„Normativ durch die Heiligsprechung eines laikalen Büßers *avant la lettre*, des hl. Homobonus von Cremona im Jahre 1199, juristisch durch den Erlaß von Lebensregeln (*proposita vitae*) für den laikalen Dritten Orden, was erstmals 1201 mit der Anerkennung der rekonzilierten Humiliaten verwirklicht wird, dogmatisch durch das Glaubensbekenntnis des 4. Laterankonzils und die Durchsetzung des Bußsakraments in Form der jährlichen Beichtpflicht, seelsorgerisch durch die Einführung der Predigt *verbo et exemplo* mit der dann vor allem die Dominikaner beauftragt werden, sowie durch umfassende Maßnahmen zur Reform des Klerus und des Studiums der Geistlichen.“⁹⁸

Für die Moralisierung der Laienwelt benötigte Innozenz geschulte Prediger. Zur Beförderung des Ziels besetzte er zunächst alle wichtigen Kirchenämter mit ihm vertrauten Personen, besonders begabte Prediger unter ihnen berief er zur Ketzer- und Kreuzzugspredigt.

Die meisten von ihnen hatte er während seines Studiums in Paris kennengelernt.⁹⁹ Seinen damaligen Lehrer Petrus von Corbeil (um 1150 - 1222) schätzte er besonders, wie auch dessen Vorgänger, den Moralthologen Petrus Cantor (um 1130-1197),¹⁰⁰ der als Verfasser zahlreicher Schriften gilt, die sich mit dogmatischen, moralischen, theologisch-enzyklopädischen und exegetischen Problemen auseinandersetzten.¹⁰¹ Im *Verbum abbreviatum* vertrat dieser die Ansicht, dass Theologie auf Taten und nicht nur auf Worten beruhen dürfe, da auch die Bibel ein Werk der Taten und nicht der Worte sei: *Exemplo Domini qui coepit facere et docere*. Deshalb müsse die Grundlage jeglicher *praedicatio* nicht das Wissen, sondern die *sanctitas vitae* sein, wie auch: *in doctore, bona vita praecedat doctrinam et praedicationem*. [...] *In ea potius res persuadent quam verba*. Nur derjenige Priester, der selber ein heiliges Leben führt, sei demnach in der Lage, erfolgreich und glaubhaft zu predigen. Denn nur er könne, ähnlich wie der Arzt, der das Kranke bekämpft, das Übel ausmerzen und das Gute

⁹⁸ WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, S. 295-96.

⁹⁹ Um Petrus Cantor sammelte sich ein Zirkel eifriger Seelsorger. Zu dem Kreis siehe OBERSTE, Predigt und Gesellschaft um 1200, S. 284 u. 295 sowie ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 193-200.

¹⁰⁰ IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz III., S. 23-32.

¹⁰¹ Petrus' Schriften sind zum größten Teil noch unveröffentlicht. Seine theologische Lehre gibt am besten die Schrift *Verbum abbreviatum* wieder. Das Werk wurde in MIGNES Patrologia latina 205, 1856, c. 108, Sp. 9-528 aufgenommen.

befördern.¹⁰² Womit Petrus Cantor dem Prediger eine Schlüsselfunktion innerhalb der *renovatio ecclesie* zuwies. Angesichts dessen, dass es damals zu zahlreichen negativen Erscheinungen in der mittelalterlichen Gesellschaft gekommen war, betonte er, dass die Kirche erst, wenn sie selbst von ihren Übeln befreit sei, positiven Einfluss auf die Laien nehmen könne.

Ende des 12. Jahrhunderts hatte sich eine Kaufmannsschicht herausgebildet und es war damit einhergehend zu einem Aufschwung der Geldwirtschaft gekommen,¹⁰³ was wiederum zur Verarmung und Verelendung großer Teile der Bevölkerung geführt hatte. Um der Habgier Einhalt zu gebieten, predigten, von der Morallehre des Petrus Cantor angeregt, Männer wie Jakob von Vitry,¹⁰⁴ Fulko von Nivelles, Robert von Courson und Thomas von Cantimpré, die Jörg OBERSTE wegen ihrer Einflussnahme auf die Laien als „Protomendikanten“ bezeichnet hat, gegen den Wucher.¹⁰⁵ Die neu entstanden Bettelorden setzten diese Tätigkeit fort. Sie müssen Innozenz als die idealen Werkzeuge für die schwierige Aufgabe der Renovatio von Kirche und Gesellschaft erschienen sein, denn er förderte sie, indem er ihre Orden approbierte und ihnen die Aufgabe der Predigt bzw. Bußpredigt zuwies. Da sie sich im Unterschied zu anderen Gemeinschaften nicht in die Einsamkeit der Klöster zurückzogen, sondern die direkte Nähe zu den Menschen suchten und sich bevorzugt in den großen Städten niederließen, gelang ihnen einerseits die größtmögliche Einflussnahme auf die Gesellschaft, andererseits machten sie sich, und das sollte sich besonders bei den Franziskanern zeigen, auch von dieser abhängig.

Die Einbindung der Laien in die Kirchenhierarchie – Die Bestätigung der Humiliaten

Bereits zur Zeit der ersten Kreuzzüge waren Ritter- und Hospitalgemeinschaften entstanden, die danach strebten, die monastische Lebensweise mit dem Laienstand ihrer Mitglieder zu verbinden. Dennoch wurde noch 1184 die Laiengemeinschaft der Humiliaten als häretisch verurteilt, weil sie sich nicht an das auferlegte Predigtverbot hielt. Unter Innozenz III. veränderte sich die Situation der Semireligiosen.¹⁰⁶ Er approbierte die Humiliaten,¹⁰⁷ wenn auch mit starken Einschränkungen bei der Predigt (lediglich die Bußpredigt war ihnen erlaubt). Seit 1201 setzte sich der Orden aus

¹⁰² EBD., S. 42A-42C.

¹⁰³ Genauer dazu LE GOFF, Kaufleute und Bankiers im Mittelalter; DERS., Wucherzins und Höllenqualen.

¹⁰⁴ Einige Predigten, die Jakob von Vitry an Kaufleute richtete sind ediert in: Sermones ad status, Nr. 56-59; SCHNEYER, Repertorium der lateinischen Sermones, Bd. 3, Nr. 421-24. Zu den in den Predigten verwendeten *exempla* siehe CRANE, The Exempla or Illustrative Stories, Nr. CLIX-CLXXIX.

¹⁰⁵ Siehe FORNI, La `nouvelle prédication` des disciples de Foulques de Neuilly, S. 19-37; BALDWIN, Master, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 296-311 u. Bd. 2, S. 12-13, 204-11; GODDING, Une oeuvre inédite, S. 295-99 und DERS., Vie apostolique et société urbaine, S. 700-701.

¹⁰⁶ Dazu ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 192-253.

¹⁰⁷ Die Approbationsbulle datiert auf den 7. Juni 1201. In ihr kommentiert Innozenz III. die ehemals häretische Position der Humiliaten und die deshalb notwendig gewesene Veränderung ihrer Regel. Zu den Anfängen der Humiliaten siehe ALBERZONI, Die Humiliaten zwischen Legende und Wirklichkeit. Zu ihrer päpstlichen Bestätigung ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 201-210.

drei Ständen zusammen: einem Ersten Ordenszweig, dem geweihte Kleriker und Nonnen angehörten, einem Zweiten von Regularen und einem Dritten, bei dem es sich um Laien handelte, die in der Welt verblieben.¹⁰⁸ Damit bildeten die Humiliaten das „erste Tertiaren-Institut der katholischen Kirche“.¹⁰⁹

Mit der Bestätigung des Dritten Stands war die Bußbewegung offiziell von der Kirche anerkannt worden. 1224 schrieb Jakob von Vitry daher in der *Historia Occidentalis*:

„Wir halten nicht nur diejenigen, die der Welt entsagt haben und einem regulierten Orden beigetreten sind, für *regulares*, sondern alle Gläubigen, die unter der Regel des Evangeliums dem Herrn dienen und unter dem einzigen und höchsten Abt leben.“¹¹⁰

Durch die *Norma vivendi* verpflichteten sich die Mitglieder des humiliatischen Drittordens zum Gehorsam gegenüber der Kirchenleitung sowie zu Demut, Sanftmut und einer genügsamen Lebensweise. Dies bedeutete konkret, sich auf zwei Mahlzeiten pro Tag zu beschränken, zweimal wöchentlich zu fasten und statt prunkvoller Kleidung ein einfaches Kleid aus ungefärbter Wolle zu tragen. Ihre Demut stellten die Humiliaten unter Beweis, indem sie Wolle spannen, Tücher webten, in der Landwirtschaft arbeiteten oder sich der Krankenpflege widmeten. Außerdem gelobten die *poenitentes* keinen Wucher zu betreiben, auf Zehnt und Abgaben zu verzichten, weltlichen Dingen zu entsagen und unrechtmäßig erworbenen Besitz zurückzugeben. Den Gewinn, der ihren eigenen Bedarf überstieg, spendeten sie den Armen. Jegliche Eidleistung war ihnen verboten. Im Gegenzug war es den Terziaren erlaubt, sonntags öffentlich zu predigen, sofern es sich um moralische Appelle handelte und nicht die Glaubens- oder Sakramentenlehre betraf.¹¹¹

Der neue Orden fügte sich ausgezeichnet in das städtische Gesellschaftsgefüge ein und erlangte besonders in Oberitalien weite Verbreitung. Dort übernahmen Humiliaten wichtige Verwaltungsaufgaben innerhalb der Kommunen, wie zum Beispiel die Betreuung der öffentlichen Finanzen. Noch größere Erfolge erzielten die Franziskaner und Dominikaner, die in Windeseile europaweit

¹⁰⁸ Dazu MEERSSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence, S. 276-82.

¹⁰⁹ REBER, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige, S. 89 sowie MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 174-176.

¹¹⁰ Deutsche Übersetzung zitiert nach WEHRLI-JOHNS, Das Mittelalterliche Beginentum, S. 37. Die Quelle ist ediert bei HINNEBUSCH, The Historia occidentalis of Jacques de Vitry, S. 165-66. *Non solum hos qui seculo renunciant et transeunt ad religionem regulares indicamus, sed et omnes Christi fideles, sub evangelica regula domino famulantes et ordinate sub uno summo et supremo abbate uiuentes, possumus dicere regulares. Habent enim clerici et sacerdotes in seculo commorantes regulam suam et proprias ordinis sui obseruantias et institutiones. Pari modo proprius est ordo coniugatorum, alius autem uidarum et alius uirginum. Sed et milites, mercatores et agricole et artifices et alia hominum multiformia genera proprias et a se inuicem differentes habent regulas et institutiones secundum diuersa talentorum genera a domino sibi commendata, ut, ex personis diuersarum facierum et quasi ex uariis membris a se inuicem propriis officiis multipharie differentibus, sub Christo capite unum corpus ecclesie compingatur [...].*

¹¹¹ Vgl. PÁSZTOR, Art. Humiliaten. Zu den Terziaren siehe PAZZELLI / TEMPERINI, La Supra montem di Niccolo' IV (1289); MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis; D'ALATRI, Aetas poenitentialis.

te Verbreitung erlangten und maßgeblichen Einfluss auf Universitäten, Kommunen, Städte und Herrscherhäuser ausübten.

Die Anfänge der Franziskaner und Dominikaner – Zwei unterschiedliche mendikantische Lebensformen

Franziskus von Assisi stammte aus einer reichen Kaufmannsfamilie. Nach einer ausschweifenden Jugendzeit beschloss er Ritter zu werden und zog nach Perugia, wo er in Gefangenschaft geriet und erst nach über einem Jahr wieder freikam. Erkrankt und von seinen Idealen enttäuscht, hatte für ihn mit einem Mal alles, was ihm bis dahin wichtig erschienen war, seinen Sinn verloren. Franziskus spürte erst wieder Hoffnung, als er beim Gebet vor einem Kruzifix in San Damiano die Aufgabe erhielt, das Haus Gottes wieder aufzubauen.¹¹² Er glaubte, damit sei die Wiederherstellung der kleinen, brach liegenden romanischen Kirche gemeint, doch schon bald schlossen sich ihm Gefährten an, die mit ihm das Leben in radikaler Armut teilen wollten, um wie er ihren Lebensunterhalt durch Handarbeit, im Notfall auch Bettel, zu erwerben, wodurch deutlich wurde, dass seine Berufung viel weitreichender war. 1209/10 erfolgte die Approbation durch Innozenz III. Aus der anfänglichen Bußbruderschaft ging der Minoritenorden hervor.¹¹³ Weil die Mitglieder in den ersten Jahren vor allem Laien waren, erhielt die Gemeinschaft zunächst ausschließlich die Erlaubnis zur Bußpredigt.¹¹⁴

Unter ganz anderen Umständen war dagegen die Gründung des Dominikanerordens erfolgt.¹¹⁵ Bischof Diego war auf der gemeinsamen Reise mit dem Priester Dominikus Guzmán in Südfrankreich mit dem Erfolg der Katharer konfrontiert worden. Um ihrem Wirken ein Ende zu bereiten, versuchten sie als Wanderprediger mit asketischer Lebensweise und rhetorischer Überzeugungskraft die Menschen für den katholischen Glauben zurück zu gewinnen. Aufgrund der Erfolge wurde der Dominikanerorden 1215 als „spezialisierte“ Priesterorden¹¹⁶ vom Papst approbiert, wobei die Verkündigung erstmals „einer ganzen Körperschaft [...] selbst zukünftigen Mitgliedern einer Kommunität auf Lebenszeit“ übertragen wurde.¹¹⁷ Fortan verband die Gemeinschaft die altbewährte Augustinusregel mit der Neuerung, dass die Brüder nicht nur zur individuellen sondern auch zur kollektiven Armut verpflichtet waren, wobei neben dem Studium, Predigt

¹¹² Siehe II Cel 10.

¹¹³ Siehe MEERSSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence, S. 1-7; vgl. auch DESBONNETS, From intuition to institution, S. 25-30. DESBONNET glaubt, dass Innozenz III. Franziskus und seine Brüder 1209/10 mündlich als Bußbruderschaft bestätigt hat.

¹¹⁴ Lediglich den Klerikern unter den Brüdern war die dogmatische Predigt erlaubt. Vgl. RnB 17, 21.

¹¹⁵ Zu den prinzipiellen Unterschieden zwischen den beiden großen Bettelorden siehe MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 179-214.

¹¹⁶ CYGLER, Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung, S. 395.

¹¹⁷ ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 200. Zu den Aufgaben der Dominikaner siehe FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster.

und Laienseelsorge im Vordergrund standen. Aufgrund der Erfahrung bei der Häretikerbekämpfung und wegen der intellektuellen Ausrichtung des Ordens wurde den Dominikanern das Amt der Inquisition übertragen.

Büßer, Beginen und Terziaren – Der Versuch ihrer Regulierung

Mit der Ausbreitung der Bettelorden und dank ihrer eifrigen Prediger erlangte die Bußbewegung starken Zulauf.¹¹⁸ 1221 wurden die *poenitentes*, die für jedermann an ihrem farblosen schlichten Kleidungsstück erkennbar waren, auf eine gemeinsame Regel verpflichtet.¹¹⁹ Diese enthielt Gebetsvorschriften, die denen klösterlichen Konversen ähnelten. Den Bußstand kennzeichnete, Martina WEHRLI-JOHNS zufolge, ein ausgeprägtes „Sündenbewußtsein, die Wiedergutmachung durch die Tränen der Reue und des Mitleids, die Armut, das Bild vom Schiff der Kirche und schließlich der Dienst Marthas, der Gastgeberin Christi“.¹²⁰ Frank-Michael REICHSTEIN hat auf Parallelen zu den frühen Beginenregeln hingewiesen und geschlussfolgert, dass die Beginen Teil der Bußbewegung waren.¹²¹ Der Kleriker Jakob von Vitry sah sich dennoch veranlasst, die kirchliche Anerkennung der „frommen Frauen im Bistum Lüttich und in ganz Frankreich und Deutschland“, die in Häusern zusammenleben und sich im rechten Tun gegenseitig ermahnen, bei der Kurie zu erbitten.¹²² 1216 soll ihm Honorius III. die mündliche Bestätigung gegeben haben. Jörg VOIGT bestreitet das angesichts fehlender Zeugnisse. Mit Blick auf eine Bestimmung, wonach die Betreuer von Leprosenhäusern und Hospitälern künftig gezwungen sein sollten, einer Regel zu folgen, vermutet er, dass man den Beginen ihr unreguliertes Leben ebenfalls nicht länger gestatten wollte.¹²³

Die Betreuung der Beginen erfolgte anfänglich, ähnlich wie die der Büßer, durch Ordensmänner der Zisterzienser und Prämonstratenser. Nachdem die Bettelorden die französischen und deutschen Gebiete erreicht hatten, übernahmen sie in den meisten Fällen die Betreuung der frommen Frauen. REICHSTEIN konnte sogar nachweisen, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen dem ersten Auftreten der Bettelorden und der Gründung von Beginenkonventen gibt.¹²⁴ Ein prominentes Beispiel dafür ist die heilige Elisabeth von Thüringen, die 1228 in Anwesenheit von

¹¹⁸ Zu den Büßern siehe FRANK, Art. Terziaren/Tertiarinnen; D'ALATRI, Aetas poenitentialis, GRUNDMANN, religiöse Bewegungen.

¹¹⁹ *Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia in domibus propriis existentium inceptum anno Domini MCCXXV*, in: MEERSSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence, S. 91-117. Das *Memoriale* wurde von der früheren Forschung fälschlicherweise für die erste franziskanische Drittordensregel gehalten. MEERSSEMAN konnte jedoch zeigen, dass der Bußorden ursprünglich in keiner direkten Beziehung zu den Bettelorden stand. Genauer dazu MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis, S. 217-327.

¹²⁰ WEHRLI-JOHNS, Haushälterin Gottes, S. 159.

¹²¹ Siehe REICHSTEIN, Das Beginenwesen, S. 60, 62, 89. Siehe auch FELSKAU, Von Brabant bis Böhmen.

¹²² HUYGENS, Lettres de Jacques de Vitry, S. 74.

¹²³ VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 33-41.

¹²⁴ Siehe REICHSTEIN, Das Beginenwesen, S. 63-64; Regesten im Anhang S. 374-78. SIMONS hat den Einfluss der Dominikaner bei der Gründung von Beginenhöfen in Brabant aufgezeigt. DERS., Cities of Ladies, S. 113-115.

Franziskanerbrüdern das graue Bußgewand anlegte und daher lange Zeit als Franziskanerterziarin galt, obwohl sie das Leben einer Begine geführt hat. Anders als bei den Humiliaten kam es erst spät zur Konstituierung des Dritten franziskanischen Ordens. Nachweislich lässt sich erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts von Franziskanerterziaren und von Dominikanerterziaren sogar erst seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts sprechen.¹²⁵ In dieser Zeit nahmen auch zahlreiche Beginengemeinschaften eine der beiden Drittordensregeln an.¹²⁶ Schon den Zeitgenossen war es deshalb schwer gefallen, zwischen reguliert lebenden Beginen und Terziaren zu unterscheiden. Brigitte DEGLER-SPENGLER behauptet sogar, dass Terziaren Beginen sind, die eine Drittordensregel angenommen haben.¹²⁷

Die Beginen, Büsser und Terziaren erfüllten innerhalb der Gesamtkirche eine bedeutende Funktion, denn mit ihnen verfügte die *ecclesia militans* über drei vom Papst angeführte Heilsstände. In Italien war das Bußwesen besonders ausgeprägt. Ein Großteil der Städte verfügte damals über ein Heer aktiver Christen, die sich, von den Bettelorden unterstützt, für kirchenpolitische Zwecke nutzen ließen. So wurde beispielsweise 1233 in der Lombardei die Hallelujabewegung von Gregor IX. und dem Dominikanerorden ins Leben gerufen. Ihre Anhänger fungierten als Friedensschlichter zwischen den verfeindeten Stadtkommunen bzw. Städten, sorgten für den Austausch

¹²⁵ LEMIJOI-GARNER zufolge war die Kontrolle des Bußwesens nicht von den Dominikanern ausgegangen: „The creation of the institutional foundation of the Dominican penitent order should not be viewed as a product of the friars' effort to control the penitent way of life but as a result of local developments in which woman were involved as active parties who petitioned for privileges and legislation that protected their way of life.“ LEMIJOI-GARNER, *Writing Religious Rules as an Interactive Process*, S. 683. Zwar verfasste der dominikanische Ordensgeneral Munio von Zamora 1285 einen Text für die dominikanischen Bußgemeinschaften, in dem er bestimmte, dass alle dem Dominikanerorden unterstellten Büsser nur noch von Ordensbrüdern seelsorgerisch betreut und visitiert werden dürften, doch handelte es sich dabei eher um eine Leitlinie als um eine Regel, denn die Büsser waren mit dem Orden der Predigerbrüder nicht institutionell verbunden. Zur dominikanischen Bußregel siehe MEERSSEMAN, *L'Ordine della Penitenza*, S. 401-408 sowie LEMIJOI-GARNER, *Writing Religious Rules*. Ein Jahr vor Munio hat der Franziskaner Caro von Arezzo ebenfalls eine Regel für Büsser verfasst, die auf der Version der Bußregel von 1221 basierte. Bei ihrer Approbation am 18. August 1289 betonte der Franziskanerpapst Nikolaus IV., dass der heilige Franziskus der eigentliche Schöpfer dieser Regel sei. *Regola di Niccolò IV*, *Bolla Supra montem*, in: TEMPERINI, *Testi e Documenti sul Terzo Ordine Franciscano*, S. 243-81 oder auch MEERSSEMAN, *L'Ordine della Penitenza*, S. 394-400. Die Schlussfolgerung, die er daraus zog, war, dass die Büsser zum Franziskanerorden gehörten und von ihm visitiert werden müssten, womit er auf Widerpruch der anderen Bettelorden, insbesondere der Dominikaner stieß. WEHRLI-JOHNS glaubt, dass Nikolaus IV. die städtischen Büsser aus der weltlichen Verfügungsgewalt zurückholen und wieder in die Kirchenhierarchie integrieren wollte und den Bußorden deshalb den Franziskanern angegliedert hat. WEHRLI-JOHNS, *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit*, S. 300. Da die franziskanische Drittordensregel weniger streng als die dominikanische war, fand sie stärkeren Zulauf. Bis zum 15. Jahrhundert hatte sich ihre Mitgliederzahl derart erhöht, dass sie in einigen Städten ein regelrechtes Problem darstellten. Der Dominikaner Johannes Mulberg sprach den Büssern deshalb das Recht ab, sich als Drittordensangehörige zu bezeichnen, mit der Begründung, dass: „sie weder *in moribus nec in doctrina seu disciplina* deren Anforderungen entsprächen. Wie *nonnulli prophane multitudinis viri Beghardi alias lolhardi ac et eiusdem multitudinis mulieres begine alias swestriones nominati*, die *in partibus Alamanie et presertim in civitate et dyocesi Basiliensi* ihr Unwesen trieben, gaben sich die Anhängerinnen der Barfüßer zu Unrecht als Orden aus, gründeten verbotenerweise Ordenshäuser und nahmen den *habitum nove religionis* an, wenn sie *congregationes et conventicula* gründeten, gemeinsam lebten und Obere hätten, die sie *magistros seu procuratores ipsorum sive aliis nominibus nuncupant*.“ NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität*, S. 129-130.

¹²⁶ REICHENSTEIN hat für die deutschen Gebiete eine Reihe von Beginengemeinschaften aufgelistet, die einer der Drittordensregeln folgten. Er weist allerdings auf unzureichende Ergebnisse aufgrund des Quellenmangels hin. REICHENSTEIN, *Das Beginenwesen*, S. 73-74.

¹²⁷ DEGLER-SPENGLER, *Die Beginen in Basel*, S. 17.

von Gefangenen und trugen dazu bei, dass sich die Städte zu neuen Ketzer- und Wuchergesetzen verpflichteten.¹²⁸ Das Bußideal wurde auf diese Weise zu einem festen Bestandteil des städtischen Wertesystem.

Pastorale Neuerungen – Die Voraussetzungen für die Ausbreitung des Bußideals

Die Popularität des Bußideals war vor allem dem Erfolg der Bettelordenspredigt zu verdanken. Dieser wiederum resultierte aus einem um 1200 stattgefundenen Formen- und Funktionswandel innerhalb der Predigtstätigkeit. Im Zuge dessen verdrängte der rhetorisch-belehrende Sermo, den die stärkere Betonung von Glaube und Moral kennzeichnete, allmählich die traditionelle homiletische Kleruspredigt (Homelie). Unter Einsatz der Volkssprache wurde die Predigt so zu einem populären religiös-ethischen Belehrungsinstrument christlicher Laien. Sie führte theologische und laikale Erfahrungen zusammen und verband Kirche und Gesellschaft enger miteinander.¹²⁹ David L. D'AVRAY und Daniel R. LESNICKs haben mit ihren Forschungen gezeigt, dass die Mendikanten stärker als ihre Vorgänger auf ihr soziales Umfeld eingingen. Indem sich der didaktische Impetus ihrer Predigt von vornherein auf den alltäglichen Erfahrungshorizont der Rezipienten ausrichtete, waren sie in der Lage, konkrete Anweisungen zu geben, wodurch sie innerhalb der Gesellschaft eine zentrale Rolle erlangten.¹³⁰ Da sich die beste Wirkung durch die Aufforderung zur *imitatio* oder durch Abschreckung erzielen lässt, verwendeten sie lehrhafte Beispielgeschichten, die so genannten Exempla.¹³¹

Im Kern ging die Predigtstätigkeit der Mendikanten auf die Predigt- und Pastoralreform der Pariser Moraltheologie um Petrus Cantor und Allain von Lille zurück.¹³² Diese Reform sah eine Aufwertung der Predigt im Rahmen der theologischen Ausbildung an der Pariser Universität vor. Unter der Vorgabe, dass die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes (*diuini uerbi nuntiatio*) sei und die Aufgabe habe, den Zuhörer bezüglich des Glaubens und der Sitten (*ad informationem fidei et mororum*) zu belehren, ist postuliert worden, dass das Gesprochene für jedermann verständlich sein (*ut ab omnibus possit intelligi*)¹³³ müsse. Dafür reiche jedoch die theologische Schulung allein nicht aus. Der Prediger müsse zudem durch seine tugendhafte und religiöse Lebensweise selbst Vorbild sein und bedürfe darüber hinaus der praktischen Erfahrung und der Menschenkenntnis. Mit anderen Worten, ein guter Theologe ist noch lange kein guter Seelsorger.¹³⁴ Weiterhin war es

¹²⁸ Siehe dazu VAUCHEZ, Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233.

¹²⁹ Genauer dazu OBERSTE, Predigt und Gesellschaft um 1200; FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster.

¹³⁰ D'AVRAYs, The Preaching of the Friars; LESNICK, Preaching in Medieval Florence.

¹³¹ DAXELMÜLLER bezeichnet die Exempla als „eine narrative Minimalform mit moralisierender Implikation zur Belehrung, Erbauung und Unterhaltung der Rezipienten“. DAXELMÜLLER, Exemplum, Sp. 627.

¹³² Ausführlich dazu OBERSTE, Predigt und Gesellschaft um 1200.

¹³³ Thomas von Chobham, Summa de arte praedicandi.

¹³⁴ EBD., S. 207-208: *Quamuis enim fortes sint (predicadores) in disputationibus, nisi habeant gladios super femora per usum et exercitium, et scientiam bellandi per experientiam, nun sunt sp̄i ad custodiendum lectum Salomonis.*

erforderlich, dass sich die in der Predigt verwendeten Exempel an der Natur der Dinge ausrichteten (*formae narrationes suas secundum naturam rerum*), weshalb man mit mnemotechnischen Mitteln nach Ähnlichkeiten (*similitudines*) suchte, um den transzendentalen Zusammenhang zwischen weltlichem und göttlichem Kosmos aufzuzeigen. Zu diesem Zweck entstanden im 13. und 14. Jahrhundert in mendikantischen Kreisen zahlreiche Predigthandbücher, die eigens als Hilfsmittel für die Laienpredigt gedacht waren.¹³⁵ Neben Humbert von Romans¹³⁶ und Gilbert von Tournai hinterließ auch Bonaventura einen kurzen Predigttraktat, der unter den Titeln *Ars concionandi* bzw. *Doctrina sermocinandi* Verbreitung erlangte.¹³⁷ Das Werk beginnt mit der Empfehlung, dass sich der Prediger zunächst darüber zu vergewissern habe, zu wem er spricht, um dann entsprechend seine Worte *secundum exigentiam auditorum* bzw. *secundum enim diversos status* entfalten zu können. Für die Laienpredigt empfahl Bonaventura ausdrücklich die Verwendung von Exempla, da diese sowohl unterhaltsam als auch lehrhaft sind. Zum Ziel (einer jeden Predigt) erklärte er die *moralia*, die Vermittlung der Lehre vom Guten und vom Bösen. Mithin käme dem Seelsorger die Aufgabe zu, durch seine Worte Einfluss auf die Taten seiner Zuhörer zu nehmen, so dass diese zum Guten geführt würden.¹³⁸ Allerdings sollte er allzu rigide Forderungen, wie die nach einer gelebten *vita contemplativa* oder der *specialis paupertas*, vermeiden, um seine Zuhörer nicht abzuschrecken. Was hieß, dass den Laien keine monastischen oder mendikantischen Ideale vorgehalten werden sollten. Um der weitverbreiteten *luxuria* entgegenzuwirken und die Augen für die Armen zu öffnen, verwendete Humbert von Romans in seiner Predigt *Ad mulieres burgenses divites* das Exempel der heiligen Elisabeth. Er begann seine Ermahnung damit, dass die Frauen der Kaufleute in die illegalen Machenschaften ihrer Männer eingeweiht wären und sich mitschuldig machten, wenn sie deren Taten billigten, ihre Männer zu mehr Gewinn anspornten oder diesen gar für sich selbst verwendeten. Da die Bürger in der Regel ihre Frauen mit der Almosenspendung beauftragten, forderte er die Bürgersfrauen auf, durch milde Gaben das Leid der Armen zu mildern und gleichzeitig für das Seelenheil ihrer Gatten zu sorgen.¹³⁹

¹³⁵ Siehe O'CARROLL, A Thirteenth-Century Preachers Handbook.

¹³⁶ Zu Humbert von Romans siehe BRETT, Humbert von Romans; BÉRIOU, Guerre et paix dans la prédication du XIII siècle; BRUNNER, Theorie als Praxis, Praxis als Theorie.

¹³⁷ Bonaventura, *Ars concionandi*, in: *Opera omnia*, Bd. 9, S. 8-21.

¹³⁸ Bonaventura, *Ars concionandi*, S. 18.

¹³⁹ Humbert von Romans, *Der eruditione praedicatorum* II, S. 504: *Notandum est quod huiusmodi mulieres solent interdum consentire usuris, vel aliis iniustis lucris virorum suorum, aut consulendo, aut non impediendo, aut huiusmodi lucro utendo; et ideo sicut sunt participes in culpa, ita erunt et in poena. [...] Item quaedam sunt ita occupantes se circa curam domus suae, et alia saecularia, quod parum vacant eis quae Deo sunt. Et quia ad haec necessitas paupertatis eas non inducit, tanto magis debent vacare Ecclesiae frequentandae, et auditu sermonum, et aliis bonis pertinentibus ad Deum, exemplo illarum sanctarum mulierum quae Dominum sequebantur. [...] Item sunt aliquae, quae se ita dant deliciis, quod nullam asperitatem in carne sustinere volunt. Cuius contrarium invenitur in sancta Elisabeth maritata [...].*

Das Ziel der Mendikanten – Die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft

Durch ihre asketische Lebensweise und ihre intensive Predigtstätigkeit wurden die Mendikanten als heilsgeschichtliche Erneuerer von Kirche und Gesellschaft verstanden,¹⁴⁰ wie das Beispiel des Jakob von Vitry belegt. Als dieser im Jahre 1216 in Italien auf die ersten Minderbrüder traf, lobte er sie aufs Höchste.¹⁴¹ Später, in der zweiten und dritten Ordensgeneration, war den Dominikanern und Franziskanern im Konflikt mit dem Weltklerus¹⁴² und vor dem Hintergrund des Armutsstreits selbst daran gelegen, als heilsgeschichtlich prädestinierter Orden aufzutreten. So findet sich beispielsweise in den hagiographischen und ikonographischen Werken beider Orden der Traum Innozenz III., in welchem er die einstürzende Lateransbasilika von den Schultern des heiligen Franziskus bzw. Dominikus gehalten sieht.¹⁴³ Im Selbstverständnis der ersten Mendikanten und stärker noch bei den nachfolgenden Generationen wurden die neue Predigtform sowie die pastorale Verantwortung für das Seelenheil der Gemeindemitglieder zum Identitätsmerkmal. Der Prolog der Dominikanerkonstitutionen von 1228 wies ausdrücklich darauf hin, dass der Orden eigens für die Predigt und Seelsorge eingerichtet wurde.¹⁴⁴ Und Franziskus erinnerte in seiner *Regula bullata* daran, dass seine Mitbrüder vor dem Volk zu dessen eigenem Nutzen über Laster und Tugenden, Buße und Herrlichkeit predigen sollten.¹⁴⁵ In der *Vita secunda* des Thomas von Celano trat erstmals die Prädestination des Ordens hervor, denn er bezeichnete die Brüder als Gesandte, deren Auftrag die Sorge um das vom Klerus vernachlässigte Seelenheil sei:

„Zur Unterstützung des Klerus sind wir gesandt für das Heil der Seelen, damit das, was ihm fehlt, von uns ersetzt werde.“¹⁴⁶

Das von Celano verwendete Franziskuszitat taucht zum ersten Mal in der *Legenda Perusina* aus der Zeit vor 1246 auf. Damals war die Klerikalisierung des Ordens bereits weit fortgeschritten.¹⁴⁷ Bis

¹⁴⁰ Besonders eindrucksvoll preist Papst Gregor IX. die Mendikanten in der Kanonisationsbulle des heiligen Dominikus. Siehe dazu ERTL, Religion und Disziplin, S. 46-49.

¹⁴¹ Brief von 1216, ed. HUYGENS, Brief 1, S. 75-76. Deutsche Übersetzung in: BERG / LEHMANN, Franziskus- Quellen, S. 1533-35. Ich zitiere die Textstelle unter Anm. 183.

¹⁴² Wilhelm von Saint-Amour beschimpfte die Mendikanten als „Heuchler unserer Zeit“ und als „falsche Ordensleute“, weil „sie durch Gewand und Äußerlichkeiten, durch Hervorkehrung ihres strengen Lebens und religiöse Gebräuche, die ihrer Erfindungskunst entstammen, nach außen Frömmigkeit und Gottesfurcht zur Schau tragen.“ Er erboste sich, dass „jene Sekte, [...] welche die Gefahren der Endzeit“ heraufbeschwört vor allem Frauen anzieht, die sich „diesen Boten des Antichristen“ durch Gelübde und Eidleistungen verpflichteten und dadurch aus der Obhut ihrer Seelsorger gerissen würden. Zitiert nach CLASEN, Franziskanische Christusbrautschaft, S. 314-15. Zur Konkurrenz hinsichtlich der Seelsorge siehe FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster, S. 140-42. Zur Außenwahrnehmung der Mendikanten siehe SICKERT, Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden sowie ERTL, Religion und Disziplin, S. 61-63.

¹⁴³ Der Traum wird erstmals von Konstantin von Orvieto in seiner 1244 verfassten Dominikusvita beschrieben. Zwei Jahre später verwendet Thomas von Celano dasselbe Beispiel in seiner *Vita secunda*.

¹⁴⁴ Ed. THOMAS, De oudste Constituties van de Dominicanen, S. 311: *Cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse.*

¹⁴⁵ *Regula bullata*, c. 9, in: MENESTÒ / BRUFANI, Fontes Franciscano, S. 178: *moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis.*

¹⁴⁶ II Cel. 146, in: MENESTÒ, Fontes Franciscani, S. 573: *In adiutorium clericorum missi sumus ad animarum salutem, ut quod in illis minus invenitur subleatur a nobis.*

zur Mitte des 13. Jahrhunderts näherten sich die Franziskaner den Dominikanern so stark an, dass die Minoriten neben der städtischen Pastoral auch mit der Inquisition beauftragt wurden.¹⁴⁸

Als Gregor IX. 1234 das Verbot der Laienpredigt in den *Liber extra* aufnehmen ließ, stieß er im Franziskanerorden auf keinen nennenswerten Widerspruch, woraus Rolf ZERFASS schlussfolgte:

„[...] das Laienpredigerverbot der Jahre 1228/1234 dürfte innerhalb des Ordens keinerlei Widerstand mehr gefunden haben, kam den 'progressiven' Kräften sogar ausgesprochen entgegen. Jedenfalls setzt die neuerliche organisatorische und spirituelle Orientierung der Franziskaner an den Predigerbrüdern [...] das Ende der franziskanischen Laienpredigt voraus.“¹⁴⁹

1256 betonte Thomas von Aquin in seiner Apologie *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, die besondere Eignung beider Mendikantenorden für Predigt und Seelsorge. Sie würden die schlecht ausgebildeten Ortspfarrer unterstützen und erfolgreich die Ausbreitung der Häresien verhindern. Der Erfolg der Bettelorden sei, so war der Aquinate überzeugt, für alle ersichtlich.¹⁵⁰

3. Das hagiographische Vokabular: Jakob von Vitry und seine Vita für die Begine Maria von Oignies (1215)¹⁵¹

„Neue Prediger und neue Heilige – mit Jakob von Vitry, Fulko von Toulouse und Dominikus sind drei Exponenten eines umfassenden missionarischen Erneuerungsprogramms benannt, das in den Jahrzehnten vor und nach 1200 aus der Notwendigkeit geboren wurde, die Kirche einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel anzupassen und ihren Anspruch als geistige und religiöse Norminstanz zu restituieren.“¹⁵²

Die Schriften des Jakob von Vitry stehen am Anfang des umfangreichen Reformprogramms. Eine Passage in der *Historia Occidentalis*, in der er über den Zustrom frommer Frauen in den Zisterzienserorden berichtet, zeigt die immensen Auswirkungen, die die tugendhafte Lebensweise der Mönche auf die sie umgebende Gesellschaft hatte, die dem Kleriker das Bewusstsein gaben, Zeuge einer neuen Epoche zu sein:

¹⁴⁷ Zur *Legenda Perusina* siehe FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, S. 39-41.

¹⁴⁸ Zur franziskanischen Pastoral siehe LANDINI, The Causes of the Clericalization of the Order of Friar Minor und GIEBEN, Preaching in the Franciscan Order. Zur franziskanischen Inquisition siehe D'Alatri, L'inquisitione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII.

¹⁴⁹ ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, S. 297-298. OBERSTE verweist auf ein weiteres Anzeichen für die Annäherung von Prediger- und Minderbrüdern. Im 41. Kanon der zweiten Redaktion der Diözesanstatuten von Sisteron von 1249 wird die Predigt von Franziskanern und Dominikanern generell bischöflich autorisiert. OBERSTE, Zwischen Heiligkeit und Häresie, S. 223; LONGÈRE, La prédication d'après les statuts synodaux du Midi au XIIIe siècle, S. 260; DERS., Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIIIe siècle, Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans.

¹⁴⁹ [...] *videmus enim talibus religionibus institutis in pluribus partibus haereticam pravitatem eorum ministerio extirpatam, infideles etiam nonnullos ad fidem conversos, multos per universum orbem in lege dei instructos, quamplurimos ad statum poenitentiae conversos.* Thomas von Aquin, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, S. 534.

¹⁵⁰ [...] *videmus enim talibus religionibus institutis in pluribus partibus haereticam pravitatem eorum ministerio extirpatam, infideles etiam nonnullos ad fidem conversos, multos per universum orbem in lege dei instructos, quamplurimos ad statum poenitentiae conversos.* Thomas von Aquin, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, S. 534.

¹⁵¹ Vita b. Mariae Oigniacensis, in: AASS Iun IV (BHL 5516), 1707, S. 636-666, online unter: http://www.peregrina.com/matrologia_latina/matrologia_latina.html; engl. Übers. in: MULDER-BAKKER, Mary of Oignies. Mother of Salvation, S. 33-129.

¹⁵² OBERSTE, Zwischen Heiligkeit und Häresie, S. 215-16.

„Klöster wurden gegründet, Monasterien erbaut, Konvente füllten sich; Jungfrauen strömten zusammen, Witwen eilten herbei und Ehefrauen verwandelten mit Zustimmung ihrer Gatten ihre fleischliche Ehe in eine geistige. Aus anderen Klöstern eilten Nonnen herbei, die ihre Tracht änderten, um die Frucht eines besseren Lebens und eines engeren Weges zu erlangen. Nachdem sie ihr weltliches Erbe und ihren unermeßlichen Besitz aufgegeben hatten, zogen es adlige Frauen, die in der Welt mächtig waren, vor, niedrig zu sein im Angesicht des Herrn anstatt in den Zelten der Sünden zu wohnen. Bekannte Jungfrauen von hoher Abkunft verachteten die angebotene Heirat und banden sich in Armut und Demut als Jungfrau an den Bräutigam Christus, nachdem sie ihre edlen Eltern und die lockenden Kostbarkeiten der Welt aufgegeben und den Schmuck und die kostbaren Kleider weggeworfen hatten; sie wurden durch die Anstrengungen eines härteren Lebens zu den frömmsten Dienerinnen des Herrn und tauschten in kluger Weise die vergänglichen Reichtümer und trügerischen Freuden gegen die geistlichen.

Wir sprechen aber nicht von den anderen Klöstern dieses Ordens und von den Gemeinschaften von Sanktimonialen, die fortwährend an anderen Orten erbaut wurden, aber wir sahen, daß allein im Gebiet der Diözese Lüttich sieben Abteien dieses Ordens und dieses Bekenntnisses für Nonnen in kurzer Zeit gegründet und erbaut und von den heiligen Frauen gleich Lilien und Veilchen geschmückt wurden. Überhaupt finden sich in der vorgenannten und von Gott geliebten Provinz heilige und fromme Jungfrauen im Überfluß, gleichwie in einem Liliengarten und im Paradies der Freuden. Wir glauben es aber sicher und erfahren es wahrheitsgemäß, daß, selbst wenn es mehr als die dreifache Zahl von Abteien oder Klöstern dieses Ordens in jenen Gebieten geben sollte, die Lilien dieser Art niemals fehlen würden.“¹⁵³

Das Tugendstreben der Frauen und ihr Wunsch nach einem ehelosen, gottgeweihten Leben war für Jakob von Vitry eine Vorahnung des Paradieses.¹⁵⁴

3.1. Zum Leben und den Schriften des Jakob von Vitry (um 1160/70 – 1240)

Jakob von Vitry wurde zwischen 1160 und 1170 in der Nähe von Reims¹⁵⁵ geboren. Er war ein Zeitgenosse Innozenz III. und wie er Cantorschüler.¹⁵⁶ Während seiner Studienzeit in Paris pflegte er freundschaftliche Beziehungen zu weiteren jungen Theologen, die ihm geistig nahe standen und später, wie er selbst, bedeutende Kirchenmänner werden sollten. Diese waren: Fulko von Neuilly,¹⁵⁷ Stephan Langton,¹⁵⁸ Robert von Courçon,¹⁵⁹ Johannes von Liro,¹⁶⁰ Johannes von Ni-

¹⁵³ Jakob von Vitry, Über die zisterziensischen Nonnen (*De monialibus Cisterciensibus*, um 1220), Zitat in: FÖBEL / HETTINGER, Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter, S. 117. *Fundabantur cenobia, edificabantur monasteria, replebantur claustra, confluebant uirgines, currebant uidue, et mulieres coniugate de consensu maritorum carnale matrimonium in spirituale commutabant. Ex aliis monasteriis moniales, mutato habitu, ad fructum melioris uite et artioris uie aduolabant. Matrone nobiles et potentes in seculo, relictis hereditatibus terrenis et immensis possessionibus, preelgebant esse abiecte in conspectu domini magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Illustris prosapie uirgines oblata matrimonia contempnentes, relictis ingenuis parentibus et blandientis seculi deliciis, proiectis ornamentis et uestibus pretiosis, Christo sponso uirginum iungebantur in paupertate et humilitate, et uite durioris asperitate domino deuotissime seruientes, temporales diuitias et fallaces delicias pro spiritualibus sapienter permutantes.*

Vt enim de aliis huius ordinis monasteriis et congregationibus sanctimonialium, que in locis aliis passim edificabantur, taceamus, in una dyocesi leodiensis regione septem huius ordinis et professionis abbatias monialium in tempore modico fundari et construi uidimus, et sanctis mulieribus tamquam liliis et uiolis exornari. Adeo enim sanctis et deuotis uirginibus habundat predicta deo amabilis prouincia, tamquam ortus liliorum et paradisi deliciarum. Quod pro certo credimus et in ueritate comperimus, si triplo plures essent in partibus illis huius ordinis abbatie seu monasteria, numquam huiusmodi deessent lilia. EBD., S. 116.

¹⁵⁴ Dies zeigt sich auch in der *Vita b. Mariæ Oigniacensis* aus. Vgl. Dazu VMO Prol.3.

¹⁵⁵ Zu Jakobs Biographie siehe FUNK, Jakob von Vitry. Leben und Werke, S. 4-75.

¹⁵⁶ Jakob bezeichnet Petrus Cantor in seiner *Historia Occidentalis* als einen der wenigen guten Lehrer an der Pariser Universität. Siehe HINNEBUSCH, *Historia Occidentalis*, S. 94-101, sowie Appendix S. 288-89 mit weiterführender Literatur.

¹⁵⁷ Fulko von Neuilly († 2. Mai 1202) war Pfarrer in Neuilly-sur-Marne bei Paris. 1198 gründete er in Paris ein Kloster für bekehrte Frauen, welches später den Zisterziensern übergeben wurde. 1199 berief ihn Innozenz III. zur Kreuzzugspredigt. In seinen eindringlichen Predigten prangerte Fulko den Kreditwucher und den Hochmut des Adels an. Er verhalf Prostituierten dazu sich freizukaufen.

¹⁵⁸ Stephan Langton (um 1150-1278) war Theologe, Kardinal und von 1207 bis 1228 Erzbischof von Canterbury. Nach seiner päpstlichen Berufung zum Erzbischof verweigerte ihm König Johann Ohneland die Anerkennung, so dass er seine Stelle nicht antreten konnte und sich stattdessen ins Kloster Pontigny begab. Erst 1213 konnte er unter

velles¹⁶¹ und Lothar von Segni,¹⁶² der spätere Papst.¹⁶³ Jakob hat ihnen allen in der *Historia Occidentalis*, wo er sie als vorbildliche Prediger lobt, ein Denkmal gesetzt.¹⁶⁴ Nach seinem Studium und seiner um 1210 erfolgten Priesterweihe trat Jakob als Regularkanoniker in das Kloster St. Nikolaus in Oignies ein, von wo aus er 1211-1216 eine Gruppe von Beginen um Maria von Oignies seelsorgerisch betreute. Wir wissen nicht, welche Umstände ihn dazu veranlasst haben, seine akademische Karriere aufzugeben, Philipp FUNK glaubt, dass seine Entscheidung aus seiner Abneigung gegen den Sündenpfuhl Paris resultierte.¹⁶⁵ Denn in der *Historia Occidentalis* klagte er, dass die Stadt von einem tumultartigen Treiben beherrscht würde und alle mit sich reißen würde. Selbst der Klerus, der in Simonie und Konkubinat lebe, und die Universitäten, die eine Stätte der Unzucht und des Gezänks seien, blieben nicht davon verschont.¹⁶⁶ Verglichen mit Paris dürfte ihm Brabant als wahres Paradies erschienen sein. Die zahlreichen *mulieres religiosas*, auf die er dort ge-

veränderten Umständen in England eine Diözese übernehmen. 1215 beteiligte er sich an der Entstehung der Magna Carta. Als Innozenz III. alle Barone exkommunizierte, weigerte sich Langton den Bann zu veröffentlichen. Darauf enthob ihn der Papst 1215 seines Amtes. Heinrich III. setzte ihn 1218 wieder ein. Siehe ERNST, Stephan Langton; IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz III., S. 31.

¹⁵⁹ Robert von Courçon (um 1155 - 1219, Damiette) arbeitete nach seinem Pariser Studium als (seit 1200) Magister theologiae in Paris. 1204-1208 wirkte er als Kanoniker zunächst in Noyon und 1209-1211 in Paris. 1211 kandidierte er für den Patriarchensitz von Konstantinopel, wurde dann aber Kanzler der Universität von Paris. 1212 ernannte ihn Innozenz III. zum Kardinal. Er wurde als päpstlicher Legat nach Frankreich gesandt, wo er als führender Untersuchungsrichter die häretischen Lehren bekämpfte, zudem beteiligte er sich am Albigenserkreuzzug. Später wirkte er aktiv bei den Konzilsvorbereitungen mit. 1218 begleitete er als päpstlicher Legat die Kreuzritter auf den 5. Kreuzzug. Während der Belagerung von Damiette erkrankte er und starb am 6.2.1219. HÄUPTLI, Robert von Courçon; IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz III., S. 31.

¹⁶⁰ Johannes von Liero oder Liro († 1216) wirkte gemeinsam mit Jakob von Vitry als Seelsorger in der Diözese von Lüttich und setzte sich für die Frömmigkeit der *mulieres sanctae* ein. Er verstarb auf seinem Weg zur päpstlichen Kurie, wo er ihre päpstliche Anerkennung erlangen wollte.

¹⁶¹ Johannes von Nivelles wurde 1202 Chorherr und wirkte anschließend als Domdekan in Lüttich. Zusammen mit Jakob von Vitry und Johannes von Liro unterstützte er als Seelsorger die weiblichen Religiösen. 1216 wurde Johannes von Innozenz III. zur Kreuzzugspredigt berufen.

¹⁶² Zu Innozenz siehe HANST, Art. Innozenz III sowie IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz' III.

¹⁶³ Zum Theologenkreis um Petrus Cantor siehe BALDWIN, Master, Princes and Merchants.

¹⁶⁴ Siehe HINNEBUSCH, *Historia Occidentalis*, S. 94-103 sowie Appendix S. 273-74, 286, 288, 290, 295. Papst Innozenz kannte ihre Fähigkeiten ebenfalls, weshalb er Jakob von Vitry, Johannes von Nivelles, Fulko von Neuilly und Robert von Courçon zur Kreuzzugspredigt berief. Der Magister Balduin von Barbençon, bei dem es sich um den Neffen des Gründers der Augustinergemeinschaft von Oignies und nach dessen Tod zweiten Prior handelte, wirkte im Vorfeld als Vermittler des Kreuzzugs. Auch er förderte die *mulieres religiosas*, mit denen er durch seine Verehrung für Maria von Oignies, von der er eine Fingerreliquie besaß, und seine Tätigkeit als Seelsorger im Nonnenkloster von Aywières bestens vertraut war. Zu seiner Biographie siehe RENARDY, *Les maîtres universitaires* 1, S. 190-92.

¹⁶⁵ FUNK, Jakob von Vitry, S. 15-23.

¹⁶⁶ Im Kapitel *De Statu Parisiensis Ciuitatis* klagt Jakob von Vitry: *In diebus illis malis et nebulosis et tempore periculoso, parisiensis ciuitas, sicut et alie ciuitates, uariis inuoluta criminibus et sordibus innumeris deturpata, in tenebris ambulabat, que nunc, mutatione dextere excelsi qui desertum ponit in delicias et solitudinem in ortum domini, facta est urbs fidelis et gloriosa, ciuitas regis magni, uelut paradisi uoluptatis et ortus deliciarum omnibus pomorum gerneribus refertus, in uniuerso mundo spirans sua uitatem odoris, ex qua tamquam de thesauro suo summus paterfamilias profert noua et uetera. Ipsa enim uelut fons ortorum et puteus aquarum uiuentium irrigat uniuerse terre superficiem, panem delicatum et delicias prebens regibus, et uniuerse dei ecclesie super mel et fauum ubera dulciora propinans.*

Tunc autem amplius in clero quam in alio populo dissoluta, tamquam capra scabiosa et onis morbida, pernicioso exemplo multos hospites suos undique ad eam confluentes, corrumpibat, habitatores suos deuorans et secum in profundum demergens. Simplicem fornicationem nullum peccatum reputabant. Meretrices publice ubique per uicos et plateas ciuitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes quasi per uiolentiam pertrahabant. Qui, si forte ingredi recusarent, confestim eos sodomitas post ipsos conclamantes dicebant. Illud enim fedum et abhominabile uitium adeo ciuitatem, quasi lepra incurabilis et uenenum insanabile, occupauerat, quod honorificum reputabant, si quis publice teneret unam uel plures concubinas. In una autem et eadem domo scole erant superius, prostibula inferius. In parte superiori magistri legebant; in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant. Ex una parte meretrices inter se et cum lenonibus litigabant; ex alia parte disputantes et contentiose agentes clerici proclamabant. Jakob von Vitry, *Historia orientalis*, Cap. VII, 15-19, S. 90-91.

troffen war, erschienen ihm als lebende Beispiele dessen, was ihm während seiner Pariser Studienzeit, die vorbildliche Lebensweise betreffend, vermittelt worden war.

Zeitgleich mit dem umbrischen Büsser Franziskus, der dem kommerziellen Milieu der Kaufmannschaft entflohen war, um sich unter die Armen zu begeben und einer von ihnen zu werden, hatten sich diese Frauen zu Gemeinschaften zusammengeschlossen, um sich der Armen- und Krankenpflege zu widmen. Jakob war nicht der einzige Kleriker, der dies mit Wohlwollen betrachtete. In seinem Buch „Cities of Ladies“ hat Walter SIMONS gezeigt, dass in der brabantischen Region nicht nur die zahlreichen neugegründeten Zisterzienserinnenklöster, sondern auch etliche unreguliert lebende Religiöse gemeinsam mit den sie betreuenden Klerikern (Zisterzienser, Regularkanoniker, Dominikaner) eine Art spirituelles Netzwerk bildeten.¹⁶⁷ Außer Jakob von Vitry hatten sich nämlich auch seine Freunde, Johannes von Nivelles und Johannes von Liro, voller Eifer nach Brabant begeben, um die *muliers religiosae* zu betreuen, deren freiwillige Armut, Barmherzigkeit und Nächstenliebe von ihnen als lebende *Exempel* genutzt werden konnten. Einige der in Brabant wirkenden Kleriker übernahmen nicht nur die seelsorgerische Betreuung der Frauen, sondern schrieben auch nach deren Tod Viten für sie. Diese hagiographischen Lebensbeschreibungen sollten später normative Wirkung entfalten und dabei helfen, die Frömmigkeit der weiblichen Religiösen in geregelte Bahnen zu lenken und sie für die Amtskirche verfügbar zu machen.¹⁶⁸

Das erste dieser Werke war die *Vita Mariae Oigniacensis*, die Jakob von Vitry in der Absicht verfasst hat, die päpstliche Anerkennung der Lebensweise der brabantischen *muliers religiosae* zu erlangen. Dementsprechend äußerte er in dem Text die Überzeugung, bei Maria auf eine neuartige Form der Frömmigkeit getroffen zu sein,¹⁶⁹ die für ihn von höchster kirchengeschichtlicher Bedeutung

¹⁶⁷ Im 13. Jahrhundert gab es in der Lütticher Diözese vierundzwanzig Zisterzienserinnenklöster, fünfzehn große Beginenhöfe (LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde en son temps*, S. 279-281) sowie zahlreiche kleine Beginengemeinschaften. Obwohl es wesentlich mehr Beginen als Nonnen gab, handelte es sich bei mehr als der Hälfte der als heilig verehrten Frauen um Klosterfrauen: Ida von Nivelles (1190-1231), Lutgard von Tongern (1182-1246), Adelheid (Alice) von Spalbeeck (1182-1250), Ida von Löwen (1210-1290) sowie Ida von Leeun (frühes 13. Jh. – 1260). Einige von ihnen lebten zunächst als Beginen bevor sie in den Orden eintraten. Andere verbrachten einen Teil ihres Lebens als Reklusinnen: Maria von Oignies (um 1177 - 1213), Christina Mirabilis (um 1150 – um 1224), Margareta von Ypern (1216 - 1237), Yvette von Huy (1158 – 1228), Elisabeth von Spalbeeck (1246 - 1304), Odila von Lüttich (1165 – 1220) und etwas später Juliana von Mont Cornillon (um 1192 – 1258), und Eva von St.-Martin (Ende 12. Jh. - 1265), sie verbrachten einen Teil ihres Lebens als Reklusinnen. Näher zu den Frauen CAWLEY, *Send me god*, S. XLVIII-XLIX; SIMONS, *Cities of Ladies*; LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde*, S. 277-331; MEERSSEMAN, *Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandres*, S. 69–130; GREVEN, *Der Ursprung des Beginenwesens*. Neben der Vielzahl heiliger Frauen gab es in Brabant jedoch auch Männer, vornehmlich Eremiten, die in den Ruf der Heiligkeit kamen. Einer von ihnen war der Ritter Gerlach von Houthem.

¹⁶⁸ Vgl. LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde d'Aywières*, S. 281-82.

¹⁶⁹ VMO Prol.3. Jakob schien von ihrer Heiligkeit überzeugt gewesen zu sein, denn er vertraute auf die Wunderkraft ihrer Reliquien und trug stets einen ihrer Finger zum Schutz bei sich. In einem Brief berichtete er, wie diese Reliquie ihn einmal vor den Schlingen des Satan bewahrt hat. Siehe *Lettres de Jacques de Vitry*, S. 72. Thomas von Cantimpré gibt im *Supplementum* noch einen weiteren Beweis für Jakobs Glauben an die Heilkraft seiner Beichttochter. Einmal

war. Das Werk nimmt in der Geschichte der Hagiographie eine vielbetrachtete Sonderstellung ein, weil es sich um die erste geistliche Vita für eine semireligiös lebende Frau handelt. Die Schrift wurde zum literarischen Vorbild für zahlreiche Frauenviten, bei deren Protagonisten es sich sowohl um Beginen, Terziaren oder klausuriert lebende Nonnen handelte. Die Bedeutung des Textes ist so groß, dass er in der Forschung sogar mit Thomas von Celanos Franziskusvita verglichen wurde bzw. als Beleg für eine neue weibliche Hagiographie galt, die, in Parallele zu den *Vitae fratrum* - *Vitae matrum*, genannt wurde.¹⁷⁰

Jakob präsentierte sich innerhalb der hagiographischen Darstellung als Marias von Gott gesandten Schüler und als ihr *instrumentum*, insofern er der Begnadeten, die durch ihr Geschlecht vom Priesteramt ausgeschlossen war, als Sprachrohr diente.¹⁷¹ Zum Dank, so schrieb er, habe ihm Maria dazu verholfen, ein erfolgreicher Prediger zu werden.¹⁷² Demnach erschien seine Priesterausbildung als zweigeteilt – erst studierte er in Paris die theologische Theorie, dann führte ihn Maria von Oignies in die Praxis des Evangeliums ein und erteilte ihm die Befähigung zum Predigen.¹⁷³ De facto war es natürlich umgekehrt. Jakob von Vitry war Marias zuständiger *pater spiritualis*, er wachte über ihren rechtmäßigen Glauben und leitete sie in ihren Frömmigkeitsübungen an.

1216 verließ Jakob Oignies und begab sich an den kurialen Hof, um die *vita religiosa* der gemeinsam lebenden Frauen vom Papst bestätigen lassen.¹⁷⁴ Nachdem, wie bislang angenommen, zuvor Johannes von Liro in selber Mission während des Übergangs über die Alpen verstorben war. In

habe der Kardinal Hugolin Jakob sein Herz ausgeschüttet und ihm erzählt, dass er seit längerem von einem *spiritus blasphemiae* geplagt würde. Daraufhin soll ihm Jakob die Lektüre der *Vita Mariae* empfohlen und ihm geraten haben, die Fürsprache der Seligen zu erbitten. Supplement 3.15. Siehe auch BOLTON, Mary of Oignies. A Friend to the Saints, S. 211-12.

¹⁷⁰ Vgl. VAUCHEZ, Prosélytisme et action antihérétique S. 95 sowie BOLTON, Vitae Matrum, 254-55. Auch KING sah die heiligen Lütticher Frauen als „Mothers“ bzw. „Dessert Mothers“: „Insofar as they lived alone with God, enclosed within the cell of their hearts, they were as worthy to be called Dessert Mothers as were their desert foremothers.“ KING, Desert Mothers Revisited, S. 325-354.

¹⁷¹ VMO II.69. [...] *quod mulieres maioribus ecclesiae ministeriis manum apponere non debent. Non enim licet eis praedicare vel sacramentum ministra* schreibt Jakob von Vitry in einer seiner Predigten. Sermones de tempore. Sermo n. 84, in: SCHNEYER, Repertorium der lateinischen Sermones. Mitte des 12. Jahrhunderts fand der Ausschluss der Frau vom Priesteramt Eingang in den Codex Gratiani (Dist. XXIII, c. XXIX, in: FRIEDBERG, Decretum magistri Gratiani, S. 86) und 1234 ergänzten die Dekretalen Gregor IX. diesen um die Verbote zu predigen, zu taufen, die zur Messe erforderlichen liturgischen Geräte zu berühren. Dazu LAUWERS, Noli me tangere, S. 244, Anm. 184 u. 85. Zum Ausschluss der Frauen vom Priesteramt siehe auch DERS, L'institution et le genre, S. 1-25.

¹⁷² Darüber hinaus berichtet Thomas von Cantimpré in seinem Supplement: *Compulit ergo ancilla Christi dictum venerabilem virum praedicare populis, revocare animas quas diabolus conabatur auferre: enituitque in eo illud speciale miraculum, quod precibus et meritis beatissimae feminae in brevi tempore ad tantam eminentiam predicationis attingeret, ut in exponendis Scripturis et destructione peccaminum vix ei quisquam inter mortales posset aequari.* Supplement, Kap. I. Engl. Übers. in: Mother of Salvation, S. 141.

¹⁷³ Vgl. VMO II.69.

¹⁷⁴ Thomas von Cantimpré berichtet darüber: *Curiam ergo Romanam idem Joannes pro negotiis adiens religiosarum mulierum, quae per Brabantiam ab amulis turbabantur; veniens circa montes Alpium, est defunctus.* VLA II.8. Jakob von Vitry, Epistulae I, S. 62-63, in: HUYGENS, S. 73, 76-78. In Bezug auf den päpstlichen Schutzbrief schrieb Jakob: *Obtinui preterea ab ipso, et litteras cum executoribus et protectoribus impetravi, ut liceret mulieribus religiosis non solum in episcopatu Leodiensi, sed tam in regno quam in imperio in eadem domo simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare,* EBD., S. 74.

Perugia eingetroffen, fand Jakob Innozenz III. tot vor,¹⁷⁵ doch soll ihm dessen Nachfolger Honorius III. mündlich¹⁷⁶ das Privileg „für die frommen Frauen im Bistum Lüttich und in ganz Frankreich und Deutschland“ erteilt haben, in Gemeinschaftshäusern zusammenleben zu dürfen und sich gegenseitig durch Ermahnungen im rechten Tun zu bestärken.¹⁷⁷ Diese These wurde mehrfach in Frage gestellt, da sich trotz der vermeidlichen Bestätigung nichts am damaligen Status der Beginen änderte. Unlängst hat Jörg VOIGT eine plausible Erklärung geliefert, denn er ist in einer Urkunde des Leprosenhospitals von Cornillon, die auf den 7. September 1220 datiert, auf den Namen Johannes von Liro gestoßen.¹⁷⁸ Handelt es sich tatsächlich um den oben erwähnten Johannes, so bedeutet das, dass er seine Reise zur Kurie später als bislang angenommen angetreten ist, was auf ein Scheitern der Mission des Jakob von Vitry hinausläuft. Tatsächlich sollte den Beginenhäusern erst die Bulle *Gloriam virginalem*, die Papst Gregor IX. 1233 ausgestellt hat, eine legale Stellung verschaffen. In der Urkunde heißt es:

„Weil wir [...] nicht nur euren geistigen Kampf durch Gebete und eure Tugend durch Bitten dem Herrn anempfehlen wollen, sondern auch die Vorrechte der apostolischen Gunst und der besonderen Gnade im Hinblick auf euren Bräutigam Jesus Christus spenden müssen, unterstellen wir eure Personen und Güter unserem besonderen Schutz und dem des seligen Petrus und bekräftigen dies durch die Schutzzerklärung des vorliegenden Schreibens. Deshalb soll kein Mensch die Bestimmungen dieser Schutzurkunde brechen oder es wagen, sich ihnen entgegenzustellen.“¹⁷⁹

Merkwürdiger Weise enthält die Bulle weder eine Bestimmung zur *vita religiosa* der Frauen, noch wurde ihnen, trotz ihres Keuschheitsgelübdes, eine Regel oder ein sie betreuender Orden vorge-schrieben. Ebenso fehlen Klausurbestimmungen sowie die Zuweisung der Pfarrzugehörigkeit.

¹⁷⁵ Innozenz III. war am 16. Juli 1216 in Perugia gestorben. Sein Biograph berichtet darüber folgendes: „Was der junge Kardinal in seinem Werk vom menschlichen Elend geschrieben hatte, erfüllte sich an ihm in auffälliger Weise. In der Nacht nach seinem Hinscheiden raubten Einbrecher seine Leiche aus. Einen nackten, schon in Verwesung übergehenden Körper fand man am anderen Morgen vor [...] Die Beisetzung fand in der Kirche des hl. Laurentius in Perugia statt. Achtlos hat man später Innocenz' Gebeine mit denen Urbans IV. und Martins IV. in einem Behälter vereinigt, der auf einem Schrank in der Sakristei des neuen Doms aufbewahrt wurde. Als man diesen Behälter im Jahre 1605 gelegentlich der Überführung in die Stefanskapelle des Domes öffnete, fand man als Überreste des großen Papstes nur wenige zerbrochene, durcheinandergewürfelte Knochen. Leo XIII. ließ die Gebeine [...] heimholen nach Rom [...] Ein Geistlicher brachte sie in einem Handkoffer mit der Eisenbahn nach Rom. Es war, als zeuge der Tote noch einmal davon, daß die Herrlichkeit der Welt vergeht.“ TILLMANN, Innozenz III, S. 255.

¹⁷⁶ So behauptet es zumindest Jakob von Vitry in einem Brief an seine Freunde in Flandern vom Jahre 1216. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, S. 74: *Inpetravi, ut liceret mulieribus religiosis non solum in episcopatu Leodiensi, sed tam in regno quam in imperio, in eadem domo simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare.*

¹⁷⁷ Jakob von Vitry, *Epistulae* I, S. 62-63, in: HUYGENS, S. 73, 76-78; vgl. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen*, S. 170. In Bezug auf den päpstlichen Schutzbrief schrieb Jakob: *Obtinui preterea ab ipso, et litteras cum executoribus et protectoribus impetravi, ut liceret mulieribus religiosis non solum in episcopatu Leodiensi, sed tam in regno quam in imperio in eadem domo simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare*, EBD., S. 74.

¹⁷⁸ VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 39.

¹⁷⁹ *Verum quia Nos [...] agonem vestrum non solum votis, & precibus, virtutum Domino commendare volumus; sed etiam Apostolici prerogativa favoris, & specialis gratiae prosequi pro Jesu Christo Sponso vestro debemus; personas, & bona vestra sub Beati Petri, & nostra speciali protectione suscipimus, & praesentis Scripti patrocinio communimus. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae protectionis infringere, vel ei ausu temerario contraire.* BF I, Nr. 108. Deutsche Übersetzung nach: FÖBEL / HETTINGER, *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen*, S. 137-38. Zu der Bulle siehe VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 63-69. VOIGT weist darauf hin, dass die einzige bekannte Abschrift der Bulle an die Beginengemeinschaft von Cantimpré gerichtet war. EBD., S. 65.

Mit Blick auf die Überlieferung zweifelt Jörg VOIGT an einer weiten Verbreitung.¹⁸⁰ Die loyale Haltung, die in der Bulle zum Ausdruck kommt, ist für ihn das Ergebnis der intensiven Zusammenarbeit zwischen dem nordalpinem Refomklerus und der Kurie, sowie Ausdruck des Bemühens Bischofs Hugo.¹⁸¹ Hier wäre noch näher zu ergründen, wie groß der Einfluss der Bischöfe auf das religiöse Leben in den Städten war bzw. ob deren individuelle Vorlieben für einzelne Gemeinschaften Einfluss auf deren Politik hatte. Eine Bestätigung als Orden haben die Beginen gleichwohl nie erhalten, weshalb sich ihre Gemeinschaften in den Städten meist außerhalb der offiziellen kirchlichen Strukturen entwickelten,¹⁸² bis sie im 14. Jahrhundert generell dem zuständigen Bischof unterstellt wurden.

Während seines Aufenthalts am Kurienhof war Jakob von Vitry erstmals den Kämpfern der „Armen des Gekreuzigten“, die sich zunächst *virī poenitēntiales* und später *fratres minores* nannten, begegnet. In einem Brief von 1216 schilderte er seinen Eindruck:

„In dieser Umgebung [an der Kurie] waren für mich der einzige Trost viele Reiche und Laien beiderlei Geschlechts, die um der Liebe Christi willen alles aufgaben und die Welt verließen. Sie nannten sich Mindere Brüder und Mindere Schwestern. Beim Herrn Papst und den Kardinälen stehen sie in hohem Ansehen. Sie kümmern sich in keiner Weise um weltliche Angelegenheiten, sondern bemühen sich Tag für Tag mit feurigem Eifer und dauerndem Einsatz, den Eitelkeiten der Welt Seelen, die sonst verloren gingen, zu entreißen und mit sich zu führen. Sie haben mit der Gnade Gottes schon viele für Christus gewonnen und ihr Bemühen bringt bereits reiche Frucht nach dem Grundsatz: Wer hört, sagt weiter: komm und du wirst mit eigenen Augen sehen. Die Genannten leben nach der Form der Urkirche [...]. Tagsüber gehen sie in die Städte und Dörfer und bemühen sich, andere durch ihr Tun für Christus zu gewinnen. Nachts aber ziehen sie sich in Einsiedeleien oder an einsame Orte zurück, um das betrachtende Gebet zu pflegen. Die Frauen hingegen wohnen gemeinsam in Unterkünften verschiedenster Art nicht weit von der Stadt; den Lebensunterhalt verdienen sie mit der Arbeit ihrer Hände; andere Einkünfte nehmen sie nicht an.“¹⁸³

Wie vordem die *muliers religiosae*, so waren es nun die frühen Franziskaner, die Jakobs Hoffnung auf kirchliche Erneuerung weckten.¹⁸⁴ Sein positiver Eindruck verstärkte sich, als er kurz nach seiner Wahl zum Bischof von Akkon ins Heilige Land zog (er blieb von 1218-1221),¹⁸⁵ wo er Franziskus vor dem Sultan predigen sah.¹⁸⁶ Dennoch hat er auch nach seiner Rückkehr an die

¹⁸⁰ Vgl. EBD., S. 68.

¹⁸¹ Der Bischof hat in seinem Testament neben Kirchen und Klöstern auch Arme, Witwen und Waisen sowie *religiosis utriusque sexus* bedacht und Jakob von Vitry mit der Testamentsvollstreckung beauftragt. VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 39-42.

¹⁸² VOIGT vertritt die Ansicht, dass die rechtliche Stellung der Beginen „nicht in erster Linie an kirchliche Institutionen gebunden war, sondern an die städtische Führungsschicht. Ebd., S. 114.

¹⁸³ Brief von 1216, ed. HUYGENS, Brief 1, S. 75-76. Deutsche Übersetzung in: BERG / LEHMANN, Franziskus- Quellen, S. 1533-35. Jakob schrieb überdies in einem zweiten Brief von 1220 (EBD., Brief 6, S. 131f.) sowie in seiner *Historia Occidentalis* über die Franziskaner. HINNEBUSCH, *Historia Occidentalis*, Kap. 32, S. 158-163 sowie BERG / LEHMANN, Franziskus- Quellen, S. 1536-37.

¹⁸⁴ Siehe OBERSTE, Predigt und Gesellschaft um 1200, S. 290-91.

¹⁸⁵ Nachdem Jakob von Vitry Lüttich verlassen hatte, hielt er den Kontakt zu seinen Freunden. Das belegen einige Briefe, die sich erhalten haben, einschließlich zwei an Lutgard von St. Trond sowie den Konvent von Aywières. Die Briefe sind ediert bei HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, I, S. 71-78; II, S. 79-97; VI, S. 123-125.

¹⁸⁶ In seinem Brief von 1220, den er im Lager der Kreuzfahrer in Damiette aufsetzte, berichtete er über das Erscheinen des hl. Franziskus im Lager, seine Predigt vor dem Sultan Al Kamil und wie dieser dem Heiligen gegenüber seine

Kurie, 1228 ernannte ihn der neugewählte Papst Gregor IX. zum Bischof von Tusculum und zum Kardinal, die Zeit in Oignies stets als wichtige Episode in Erinnerung behalten und noch auf dem Höhepunkt seiner kirchenpolitischen Karriere gern auf sie zurückgeblickt, so dass er das Priorat von Oignies zu seinem Begräbnisort bestimmte.

Jakob hat neben seinen kirchenpolitischen Aufgaben und der Seelsorge- und Predigtstätigkeit mehrere bedeutende Schriften verfasst. Darunter die *Vita Mariae Oigniacensis*, eine Historie des 5. Kreuzzugs und die bereits 1210 begonnenen umfangreichen Geschichtswerke *Historia Orientalis* und *Historia Occidentalis*. In der *Historia Orientalis* äußerte er sich zutiefst empört über die Zustände, auf die er im Heiligen Land gestoßen war. Am meisten erzürnten ihn die zahlreichen Querelen der Christen untereinander, die wegen Besitzstreitigkeiten ihre missionarischen Aufgaben völlig vergaßen. Zudem sah er, dass der Adel Gefallen an der Polygamie und überhaupt am islamischen Lebensstil fand. Dieser Eindruck und obendrein die damaligen Zustände am päpstlichen Hof (nach dem Tod Innozenz III. 1216) erweckten in ihm den Eindruck einer bevorstehenden Apokalypse.¹⁸⁷ Entsprechend klagte er in seinem Hauptwerk, der um 1223 vollendeten *Historia Occidentalis*, über den moralischen Verfall seiner christlichen Zeitgenossen. Insbesondere weil dieser nicht nur Laien betraf, sondern auch Ordensleute und die Kurie miteinschloss. Über die Prälaten erboste er sich:

„Du predigst, man dürfe nicht stehlen, stiehst aber selber, nicht ehebrechen, brichst aber selber die Ehe – nachts im Dirnenhaus, früh am Altare, nachts die Tochter der Venus in den Armen, früh den Sohn der Jungfrau in den Händen.“¹⁸⁸

Im selben Werk schilderte er jedoch auch Anzeichen einer vom Laientum ausgehenden *Renovatio*, womit er sich auf die frühen Franziskaner bezog:

„am Abend der zum Untergang sich neigenden Welt, hat Gott das darniederliegende und fast schon tote Ordensleben zu neuem Leben erweckt, um so für die gefährvollen Zeiten des Antichrist neue Kämpfer zu rüsten und mit ihnen als Bollwerk seine Kirche zu stützen“.¹⁸⁹

Achtung bezeugt habe. Überdies schreibt er, dass das Auftreten des Poverello dazu geführt habe, dass zahlreiche Kleriker dem Minoritenorden beitraten. Ed. HUYGENS, Brief 6, S. 131f.

¹⁸⁷ *Mundo autem declinante ad uesperam, adeo refrigerat caritas, et fides non inueniebatur in terra, quod filii hominis secundus aduentus uicinus et quasi in iannibus esse uideretur. [...] Honestas morum et decor uirtutum quasi exulantes nullum inueniebant locum, ubi uitia dominantia et late pullulantia omnia occupabant. Amicam celestibus et deo placentem continentiam, quasi rem uilem, pro nichilo reputabant. Vbi passim et sine rubore luxuriantes, tamquam sus in luto, fetorem delicias reputabant, et quasi iumenta in stercoribus suis putrescebant, thorum immaculatum et honorabiles nuptias pro minimo computantes. Inter affines autem et propinquos matrimoniorum federa tuta non erant, sed et sexus discrimina libido preceps non curabat.* HINNEBUSCH, Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, Kap. I, S. 76-77.

¹⁸⁸ *Qui predicas non furandum, furaris; non mechandum, mecharis. [...] Nocte in lupanari, mane in altari; filiam ueneris nocte tangentes, filium uirginis mane contrectantes.* The *Historia Occidentalis* V, S. 85. Deutsche Übersetzung zitiert nach FUNK, Jakob von Vitry, S. 146.

¹⁸⁹ [...] *uespere mundi tendentis ad occasum, imminente tempore filii perditionis, ut contra anticristi periculosa tempora novos athletas prepararet et ecclesiam suam premuniendo fulciret.* *Historia Occidentalis* XXXII 32, S. 158. Deutsche Übersetzung in: BERG / LEHMANN, Franziskus - Quellen, Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, S. 1538.

Neben den historischen Werken zeugen heute noch über vierhundert erhaltene *Sermones* von Jakobs Hauptanliegen, Gottes Wort in alle Schichten der Gesellschaft zu tragen und die Menschen dadurch zum Besseren zu führen. Weil ihm stets die direkten innerweltlichen Bedürfnisse vor Augen standen, stimmte er seine Predigttexte mit großem Erfolg auf das jeweilige Publikum ab.¹⁹⁰ Während sich in seinen Laienpredigten weniger spezielle Andachtsempfehlungen, wie zum Beispiel über die menschliche Natur Christi oder auch die Eucharistie finden, so änderte sich sein Sprachduktus, wenn er vor einem klösterlichen Umfeld sprach, wo er die Nonnen ermahnte, stets an das Leiden und Sterben Christi zu denken.¹⁹¹ Auch die absolute Armut pries Jakob nur dann als den richtigen Weg zum Heil,¹⁹² wenn er vor Kanonikern sprach, ansonsten vertat er eine eher gemäßigte Stellung und empfahl einen Mittelweg. In Bezug auf die Frauen verfocht er ebenfalls, je nach Publikum, ganz unterschiedliche Ansichten. In seiner Predigtsammlung *sermones feriales et communes*,¹⁹³ die sich in erster Linie an Prediger richtete und daher eher einer exegetischen Auslegung als einer Predigt ähnelte, übernahm er die im Mittelalter allgemein übliche auf der Genesis basierende Begründung für die Unterordnung der Frau unter den Mann.¹⁹⁴ In den *Sermones* 17, 18, 19 und 22 der *sermones feriales et communes* setzte er sich intensiv mit dem Zölibat auseinander. Er stufte es höherwertig als die Ehe zwischen Mann und Frau ein, da der Kleriker ein rein geistiges Ehebündnis einging.¹⁹⁵ Grundsätzlich vertrat er jedoch keine negative Einstellung gegenüber der Ehe. Bei aller Hochschätzung der *virginitas* war doch die Ehe ein Sakrament und damit heilig. Darin lag der fundamentale Unterschied gegenüber der leibfeindlichen Lehre der Katharer.¹⁹⁶ Jakobs *sermones de sanctis*¹⁹⁷ waren hauptsächlich für ein Laienpublikum bestimmt, dem sie eine moralische Botschaft vermitteln und zur Nachahmung anregen wollten. Bei den weiblichen Hei-

¹⁹⁰ Ähnliches beobachtet SCHREINER auch bei zahlreichen anderen Klerikern. Er weist darauf hin, dass es Meister Eckhart zum Vorwurf gemacht wurde, dass er vor Laien wie vor Klerikern gepredigt habe. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?*, S. 13-26, zum allmählichen Wandel der strikten Trennung von Laien und Gelehrten, S. 27-56.

¹⁹¹ Sermo XXIX ad monachas albas et grisias, in: Jakob von Vitry, *Sermones vulgares*, S. 384: *Sed et Christus opprobria, derisiones et flagella coram omni populo voluit sustinere, gloriam autem transfigurationis paucis ostendit, et in occulto gloriam resurrectionis suscepit [...]*.

¹⁹² Sermo XXX ad canonicos regulares, in: Jakob von Vitry, *Sermones vulgares*, S. 386-87.

¹⁹³ Einige dieser fünfundzwanzig *sermones* sind bis heute unediert. Der Prolog und die *exempla* wurden von GREVEN und FRENKEN veröffentlicht. GREVEN, *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes*; FRENKEN, *Die Exempla des Jakob von Vitry*, S. 43-49. MUESSIG hat in ihrer Dissertation „The Sermones feriales of Jacques de Vitry“, die ersten vierzehn Predigten dieser Sammlung ediert. Siehe S. 43-49. Zu weiteren Editionen siehe MUESSIG, *The Faces of Woman*, Anm. 52, S. 124, auf den Seiten 18-33 wurden Auszüge der *Sermones feriales et communes* ins Englische übersetzt und mit Kommentaren versehen, S. 34-45. Die dazugehörigen Editionen der lateinischen Quellen befinden sich auf S. 151-162.

¹⁹⁴ *Sermones feriales et communes*, Sermo 12, 2. Zu den *sermones feriales et communes* siehe MUESSIG, *The Faces of Woman*, S. 15-45 u. S. 151-162.

¹⁹⁵ MUESSIG, *The Faces of Woman*, S. 152-160; engl. Übers. S. 19-29.

¹⁹⁶ EBD., S. 19-24, 37 u. 152-155.

¹⁹⁷ Die *sermones de sanctis* besteht aus 115 bisher größtenteils unveröffentlichter Predigten. Der Prolog ist ediert bei DE MOREAU, *Note sur les sermones de sanctis de Jacques de Vitry*, S. 327-338. Weiterhin liegt eine Edition zum *sermo in festo Marie Magdalene* vor, SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones*, t. 3, Nr. 223; LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 259-268. S. 43-49. Zu weiteren Editionen einzelner Predigten siehe MUESSIG, *The Faces of Womas in the*

ligen betonte er deren Keuschheit, Askese, Barmherzigkeit und gute Taten und wies darauf hin, dass diese Frauen durch ihre Tugenden mit Christus vereint und zur *Vita apostolica* berechtigt waren. In seinen drei Predigten, die er der heiligen Maria Magdalena gewidmet hat, vermittelte er daher ein völlig anderes Frauenbild, als in den *sermones feriales et communes*.¹⁹⁸

Jakob hat außerdem auch eine Sammlung von *sermones de tempore / dominicales*¹⁹⁹ sowie von *sermones ad status*²⁰⁰ hinterlassen.²⁰¹ Unter den *ad status* Predigten befindet sich auch ein *Sermo communis de uirginibus et aliis mulieribus*,²⁰² in dem er die weibliche *vita apostolica* lobte, der offenbar an Beginen gerichtet war.²⁰³ Den gemeinschaftlich lebenden Frauen empfahl er gute Taten, fleißige Handarbeit, Askese, Kontemplation, Meditation, häufiges Gebet und die Ausrichtung ihres Lebens auf Christus.

3.2. Das Leben der Maria von Oignies (1177-1213)²⁰⁴

Die in Jakobs frühstem Werk gewürdigte Begine Maria von Oignies wurde 1177 in der florierenden Handelsstadt Nivelles als Tochter wohlhabender, bürgerlicher Eltern geboren. In der Nähe

Sermons of Jacques de Vitry, Anm. 51, S. 123-24. Zu den Predigten siehe EBD., 46-86 u. 163-199 (Auszüge aus Predigten, die sich direkt an Frauen richteten).

¹⁹⁸ Sermones 3, Nr. 223 u. 256, und Sermones de tempore, Nr. 84.

¹⁹⁹ Die Sammlung enthält 194 liturgische Predigten für das Kirchenjahr. Reverendissimi D. Iacobi de Vitriaco S.R.E. Cardinalis, Episcopi Tvscvlani, theologi et concionatoris, cvm eruditissimi, tum dissertissimi, Sermones in Epistolas et Euangelia dominicalia totius anni; Sermones in Epistolas et Euangelia dominicalia totius anni Responsibility, S. 931.

²⁰⁰ Die *Sermones ad status* Sammlung besteht aus 74 Predigten, die der moralischen Erziehung der einzelnen Stände dienen sollten. Die Texte sind eine ergiebige Quelle für den zeitgenössischen Alltag, die damaligen Frömmigkeitspraktiken und die Lebenswirklichkeit einzelner sozialer Gruppen. Die Predigten sind ediert bei SCHNEYER, Repertorium der lateinischen Sermones, S. 179-221; weitere *Sermones* wurden ediert von PITRA, Analecta novissima spicilegii Solesmensis, S. 344-461. Ein *Sermo ad virgines et iuenculas* hat GREVEN aufgenommen. GREVEN, Ursprung des Beginenwesens, S. 43-49. Zu weiteren Editionen und zur Sekundärliteratur siehe MUESSIG, The Faces of Womans, Anm. 49, S. 122-23. Ein Verzeichnis der Predigten an Witwen und Unverheiratete, Jungfrauen und jungen Mädchen findet sich bei PITRA, Analecta novissima spicilegii Solesmensis, S. 346 aufgelistet.

²⁰¹ Es existieren lediglich zwei kleine und drei umfangreichere *ad status* Sammlungen. Dieser Typus war im Mittelalter im Unterschied zu den vorhergenannten Sermones Gattungen nicht sehr weit verbreitet. Die kleinen Werke stammen von Honorius Augustodunensis und Alain von Lille, die großen Sammlungen verfassten Jakob von Vitry, Humbert von Romans und Gilbert von Tournai. Zum Bild der städtischen Gesellschaft in der *Ad-status* Literatur siehe OBERSTE, Zwischen Heiligkeit und Häresie, Bd. 1, S. 148-154. Honorius Augustodunensis, Speculum Ecclesiae. Sermo Generalis; Alain von Lille, Sermones ad status; Humbert von Romans, De eruditione praedicatorum. Es existieren zwei frühe Editionen von Gilberts von Tournai *Ad-status*-Predigten, sie sind 1511 in Lyon und 1513 in Paris erschienen. Die meist verwendete Handschrift befindet sich in Paris, Bib. Nat. lat. 15943.

²⁰² Zu den Predigten und den in ihnen enthaltenen Frauendarstellungen siehe SANDOR, The popular Preaching of Jacques de Vitry; sowie MUESSIG, The Faces of Woman Jacobs *Sermones communis de uirginibus* u. den *Sermo communis de uirginibus et aliis mulieribus*, S. 87-107, S. 163-199, da sich hier die einzigen Bezüge zu den Beginen finden. Siehe auch DIES., Paradigms of Sanctity for thirteenth-century woman, S. 85-102.

²⁰³ Die Bezeichnung Begine wird in den Predigten nicht verwendet, da sie damals als abschätzig galt. Jakob von Vitry nannte diese Frauen *mulieres religiosae*, *mulieres sanctae* oder schlicht *virgines*. Erst ab dem 15. Jahrhundert wurde der Begriff regulär verwendet. Zu den Beginen siehe McDONNELL, The Beguines and the Behards in Medieval Culture. Zur klerikalen Sicht auf die Beginen siehe STABLER MILLER, What's in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328).

²⁰⁴ Obwohl Maria den Großteil ihres Lebens in Nivelles verbracht hat, bezeichnete sie Jakob in der Vita als Maria von Oignies. In dem liturgischen Offizium von 1228 wird sie dagegen Maria von Nivelles genannt, weil ihr späteres Leben in Oignies dort nicht berücksichtigt wurde. Zum Leben der Maria von Oignies sowie zu den sich mit ihr beschäftigenden Quellen siehe MULDER-BAKKER, Mary of Oignies. Mother of Salvation.

ihrer Heimatstadt befand sich die von Bernhard von Clairvaux gegründete zisterziensische Abtei Villers, deren Spiritualität über die Klostermauern hinaus strahlte. Auch Maria scheint von ihr inspiriert worden zu sein. In ihrer Vita heißt es, dass sie als Kind aus Verehrung für die Zisterzienser in die von den Mönchen hinterlassenen Fußstapfen trat.²⁰⁵ Dennoch heiratete sie um 1190 im Alter von 14 Jahren Johannes, den Sohn eines reichen Bürgers. Nachdem sie einige Zeit mit ihm zusammengelebt hat, gelobte das Paar Enthaltsamkeit. Erschüttert von den sozialen Auswirkungen der Geldgeschäfte, die sie in ihrer Heimat beobachten konnten, widmeten sie sich fortan der Armen- und Krankenfürsorge. Als sie den gesamten ererbten Besitz aufgebraucht hatten,²⁰⁶ ließen sich Maria und Johannes in der Leprosensiedlung Willembroeck am Stadtrand von Nivelles nieder, wo sie gemeinsam mit den Aussätzigen lebten und diese pflegten.²⁰⁷ In dieser Zeit begann Maria unter Anleitung ihres Schwagers, des Magisters Guido von Nivelles, der Kaplan an der Kirche von Willembroeck war, sich verstärkt der Kontemplation zu widmen. Die Kraft die sie aus der Askese und dem Gebet zog, scheint ihr bei der karitativen Arbeit geholfen zu haben. Um 1207, nachdem sie 25 Jahre ihres Lebens im Krankendienst zugebracht hatte, zog sie sich mit der Erlaubnis von Ehemann und Beichtvater in eine Eremitenzelle in der unmittelbaren Nähe des Augustinierpriorats von Oignies zurück.²⁰⁸ Möglicherweise hat ihr Beichtvater Guido den Anstoß dazu gegeben, um sie auf den Weg der *Vita contemplativa* zu führen. Während der letzten Jahre ihres Lebens übernahm Jakob von Vitry, der um 1211 in die Gemeinschaft eingetreten war, Marias seelsorgerische Betreuung. Sie starb am 23. Juni 1213 im Ruf der Heiligkeit.²⁰⁹

3.3. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der *Vita Mariae Oigniacensis*

Die *Vita Mariae Oigniacensis* besteht aus einem Prolog, der ausführlich das Leben der ersten Beginen im Gebiet um Lüttich beschreibt; einem ersten Teil, der der äußeren Erscheinung und dem

²⁰⁵ Außerdem soll sie sich geweigert haben, an den Spielen Gleichaltriger teilzunehmen, Schmuck und prunkvolle Kleidung zu tragen und stattdessen ihr ganzes Interesse auf ein frommes, asketisches Leben gerichtet haben. [...] *Divino auspicio praesignans in pueritia, qualis futura esset in provecta aetate [...] frequenter adhuc in pueritia, ante lectum nocte genua flectebat; et quasdam orationes, quas didicerat, quas primitas vitae Domino offerebat.* VMO I.11. WEINSTEIN und BELL haben in ihrer Studie „Saints & society“ u.a. die Hagiographie weibliche Heilige betreffend für den Zeitraum von 1000-1700 untersucht und festgestellt, dass Keuschheitsgelübde junger Mädchen sehr häufig waren und geschlussfolgert, dies habe eine Art Revolte gegen die vorherbestimmte Rolle als Ehefrau und Mutter dargestellt. Saints & society, S. 241-42.

²⁰⁶ VMO I.13-14.

²⁰⁷ Vgl. VMO I.14 u. II.44.

²⁰⁸ Vgl. VMO II.93-95. Da Jakob von Vitry ihren Religiosenstatus nicht angibt, ist anzunehmen, dass Maria auch nach ihrem Umzug Begine blieb. VMO II.94. Dazu CALZÀ, Verstehen des Göttlichen, S. 177, Anm. 490. Als das Priorat von Oignies 1187 von Giles von Walcourt und seiner Familie gegründet worden war, hatte sich auf dem Klosterareal auch eine Frauengemeinschaft niedergelassen, die sich um die Mutter des Klostergründers, die ihrem Sohn nach Oignies gefolgt war, gesammelt hatte. BAKKER vermutet, dass es sich bei dem Priorat von Oignies um eine Art Doppelkloster gehandelt habe und SIMON konnte zeigen, dass aus der Frauengemeinschaft später ein Beginenkonvent hervorging. MULDER BAKKER, Mary of Oignies Mother of Salvation, S. 8; SIMON, Cities of Ladies, S. 40, 293.

²⁰⁹ VMO II.109: *Anno autem Incarnationis Verbi millesimo ducentesimo tertio decimo, nono Kalendas Julii, in Vigilia S. Ioannis Baptistae, Dominica die, circa horam nonam, pretiosa Christi Margarita Maria de Oignies, circa tricesimum sextum aetatis suae annum, ad aeterni regni palatium delata est.* Zu ihren letzten Leiden, vgl. VMO II.102-109.

frommen Lebenswandel Marias gewidmet ist; sowie einem umfangreicheren zweiten Teil, der sich mit ihrem Innenleben befasst und es auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes zurückführt.

Das Heiligenmodell, das Jakob von Vitry für Maria von Oignies gewählt hat, vereint mehrere biblische Frauengestalten in sich: die Gottesmutter; die im Markus- (14,3-9) und Matthäusevangelium (26,6-13) erwähnte Frau mit dem kostbaren Salböl; Maria von Bethanien, die kontemplative Schwester des Lazarus und der Martha (Joh 12, 1-8); die im Lukasevangelium (7,36-50) erwähnte reuige Büsserin; sowie die im selben Evangelium genannte Maria von Magdala, aus dem Gefolge Jesu (8,1-11), die bei seinem Tod und der Grablegung als Zeugin anwesend war und später als Verkünderin der Osterbotschaft erscheint.²¹⁰ Alle Frauenfiguren zeichnen sich durch ihre *Jesusminne* aus, die in der Verehrung seiner *humanitas* zum Ausdruck kommt.

Sponsa Christi – Imitatio Mariae

Das literarische Muster für die *Vita Mariae* ist das *Canticum Canticorum*, der klassische Text christlicher Mystik.²¹¹ In zahlreichen Textstellen, in den Reden, Träumen und Visionen Marias scheint das literarische Vorbild durch, wobei die erotische Glut des Prätextes weitgehend beibehalten wurde, so dass Maria von Oignies mal als sehnsüchtig Liebende, beglückte Geliebte oder himmlische Braut erscheint. Ihr religiöser Aufstieg erfolgt auf einer Art Tugendleiter, die symbolisch ihre zunehmende Annäherung an den himmlischen Bräutigam widerspiegelt, bis sie mit Hilfe der Sieben Gnadengaben des Heiligen Geistes letztlich zu *perfectio* und *unio* gelangt.²¹²

Gewöhnlich gilt die Gottesmutter Maria als Personifizierung der sieben Gaben.²¹³ Indem Jakob der Begine Maria von Oignies dieselben Geistesgaben wie der Himmelskönigin zuschreibt, stellt er sie direkt in deren Nachfolge. Wie diese, erscheint sie als Werkzeug Gottes, das vom Wirken

²¹⁰ Darin folgt Jakob von Vitry der Homilie Gregors des Großen zum Lukasevangelium (um 591), in der dieser die in den einzelnen Evangelien auf drei Frauen bezogene Identität zu der einen Person Maria Magdalenas vereint hat. Homilie 33, in MIGNE: Pl 76. Siehe auch HASKINS, Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, S. 105-106.

²¹¹ Im Prologeingang verweist Jakob auf das Leben der Wüstenväter, das des heiligen Hieronymus sowie auf die *exempla* der italienischen Väter. Siehe VMO Prol.1.

²¹² Die biblische Begründung der Sieben Gaben des Heiligen Geistes (auch als Charismata oder Charismen bezeichnet) geht auf den Propheten Jesaja zurück (Jes 11,1-2), der sechs Geistesgaben aufgeführt, von denen eine die Weisheit ist, von der die übrigen fünf Gaben abhängen. Durch die Septuaginta-Übersetzung wurde die Sechszahl Jesajas zur Siebenzahl in der Liturgie, denn bei der Übersetzung gab man die religiöse Bedeutung des hebräischen Wortes *yir'ab* (Angst, Schauern) durch zwei verschiedene Wörter (Furcht und Frömmigkeit) wieder. Die Entwicklung von Marias Charismen kommt in folgendem Satz zum Ausdruck: *Tandem vero talentum sibi commissum omni die solerti negotiatione multiplicans, et diebus singulis de virtute in virtutem per scalam Jacob ascendens [...]* VMO I.38.

²¹³ Zahlreiche Darstellungen des 13. Jahrhunderts zeigen die Gottesmutter Maria als personifizierte Weisheit auf dem Thron Salomons. Dabei ist sie von sieben weißen Tauben oder anderen symbolischen Gestalten umgeben, die auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes hindeuten. Ende des 14. Jahrhunderts verschwand dieser Bildtypus. Siehe SCHMIDT, Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst, S. 237-240.

des Herrn auf der Erde kündet. Jakob bezeichnet sie deshalb als Königstochter, die sich durch den Schmuck ihrer Tugenden von anderen Prinzessinnen abhebt:

„ihr Vater [Gott] hat für sie eine edle, bunte Tunika gemacht, auf der jede Art von Tugend abgebildet war und die mit allen Blumen aus dem Garten des Herrn verziert war. Weil wir aber unfähig sind jeden einzelnen Stern am Firmament oder all die Blumen auf dieser Paradieswiese oder all die unterschiedlichen Tugenden, die sie besaß, zu zählen, wollen wir uns auf die Ursachen all ihrer geflossenen guten Taten beschränken – wollen wir zurückkehren zu den Sieben Gaben des Heiligen Geistes. Der Herr hat sie gefüllt mit dem Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rats und der Stärke, der Erkenntnis, der Rechtschaffenheit und der Gottesfurcht. Die Gabe der Weisheit lies die Königstochter vor Wonne zerfließen und machte sie glühend vor Nächstenliebe; die Gabe der Erkenntnis erfüllte sie mit Andacht für die Höheren Dinge; die Gabe des Rats schenkte ihr Voraussicht; die Gabe der Stärke machte sie geduldig und langmütig; die Gabe der Erkenntnis machte sie weise; die Gabe der Liebe erfüllte ihr Inneres mit Mitleid; die Gabe der Gottesfurcht machte sie umsichtig und demütig.“²¹⁴

Weiterhin heißt es, hielt sie die Gabe²¹⁵ der Gottesfurcht vom Bösen fern und entfachte in ihr den Wunsch, in die Fremde zu gehen und sich gemäß dem Leitsatz der Armutsbewegung *nudum Christum nuda sequeretur* ihren Lebensunterhalt zu erbetteln.²¹⁶ Die Gabe der Frömmigkeit drängte sie zu guten Taten. Die Gabe der Wissenschaft vermittelte ihr eine tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge und die Fähigkeit, das durch Gott geoffenbarte Unsichtbare *quasi visibiliter fide oculata* zu entdecken. Die Gabe der Stärke verhalf ihrer Seele zur Beständigkeit, so dass sie alle Schwierigkeiten und Hindernisse problemlos überwand, Versuchungen widerstand und selbst Sorgen und schweres Leid geduldig ertrug. Indem ihre Seele unempfänglich gegenüber weltlichen Dingen wurde, wandte sie sich durch die Gabe des Verstandes²¹⁷ der Kontemplation und somit den himmlischen Dingen zu. In diesem Zustand erglühte sie, wie die Braut des Hohelieds, vom Empfang Heiliger Liebe und wurde derart vom Himmlischen durchdrungen, dass sie, als der Geliebte sie verließ, verzweifelt die Orte der Lebenden durchwanderte und in den Straßen und Gassen nach ihm suchte. Jakob schreibt, dass sie in diesem Zustand von jeglicher körperlichen Vorstel-

²¹⁴ Übersetzung der Autorin. *De varietate virtutum filiae Regis et septem donis Spiritus sancti. Nunc igitur quanta fuerit filiae Regis ab intus gloria, quantaque virtutum varietate circumdata et ornata intrinsecus a Patre extiterit, subjungamus. Multae enim filiae in diebus nostris congregaverunt divitias; haec fola, ut credimus, supergressa est universas: cui Pater ejus tunicam talarem, polymitam, omniumque virtutum genere depictam, omnibus hortorum Domini floribus decoratam, composuit. Sed quoniam omnes hujus splendori firmamenti stellas, omnes hujus amani prati flores, omnes ejus virtutum varietates figillatim numerare non sufficimus; ad causas originales, ex quibus tamquam fontibus omnia ejus bona defluerunt, ad septem videlicet Spiritus sancti dona, recurramus. Implevit enim eam Dominus spiritu sapientiae et intellectus, spiritu consilii et fortitudinis, spiritu scientiae et pietatis, spiritu timoris Domini. Spiritus sapientiae, deliciis affluentem et caritate ferventem; spiritus intellectus, superiorum contemplativam; spiritus consilii, providam; spiritus fortitudinis, patientem et longanimum; spiritus scientiae, discretam; spiritus pietatis, misericordiae visceribus affluentem; spiritus timoris Domini, cautam et humilem filiam Regis reddebat.* VMO II.42.

²¹⁵ Thomas von Aquin hat sich Jahrzehnte nach Jakob von Vitry intensiv mit der Unterscheidung von Tugenden und Gaben auseinandergesetzt. HORST fasst seine Argumentation zusammen: „Tugendhaftes Handeln im Rahmen des der Vernunft Möglichen führt zu einer natürlichen Vollkommenheit. Soll der Mensch aber von Gott bewegt werden, so bedarf er höherer Vollkommenheiten. Diese sind nun mit den Gaben des Hl. Geistes gleichzusetzen, denen die Aufgabe obliegt, den Menschen so zu disponieren, daß er leicht und bereitwillig gegenüber den göttlichen Eingebungen bewegbar wird.“ HORST, Die Gaben des Heiligen Geistes, S. 168.

²¹⁶ Zu Marias Armutsliebe siehe VMO II.45.

²¹⁷ Zum *spiritus pietatis* siehe VMO II.50-63, *spiritus scientiae* II.64-72, *spiritus fortitudinis* II.73-80, *spiritus intellectus* II.81-86.

lung und jeder Fantasie gereinigt war, so dass ihre Seele eine Einfachheit erlangte,²¹⁸ die sie dazu befähigte, Visionen und göttliche Offenbarungen zu empfangen. Letztlich führte sie die Gabe der Weisheit zum Höhepunkt der Vollkommenheit – zur Brautschaft mit dem Himmelsherrscher. In Anlehnung an das Hohelied beschreibt Jakob diese in ausgesprochen erotischer Form:

„With the savour of this wisdom she `saw and tasted how sweet is the Lord´ and it was as if `her soul were filled with marrow and fatness´. When, `leaning upon her Beloved´, she grew merry with Joseph at noonday around the table of the Lord which was overflowing with delights. When she ate milk and honey from the lips of the Bridegroom, her heart was affected in its innermost parts with a gift of honey-dripping wisdom: her words were made sweet and all her works mad fat with the unction of a spiritual sweetness. Amiable in works and inebriated with charity, her heart was meek and her mouth gentle.“²¹⁹

Die letzten Kapitel der *Vita Mariae Oigniacensis* sind Marias Zeit seit ihrer Ankunft in Nivelles, ihrer schweren Krankheit und ihrem Tod gewidmet. Jakob folgt den hagiographischen Konventionen, indem er den Lebensabschnitt dafür nutzt, um Marias *vita perfecta* und ihre Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam zu schildern. Während der Krankheit erscheint die Begine als *alter Christus*,²²⁰ wobei ihre Charismen und Qualen auf die Stigmen des Erlösers verweisen. Im

²¹⁸ EBD, Kap. 81: *Hujus solis radiis, ab omni sensibilibus humore desiccata, ab omni corporalium imaginum nube purgata, absque omni phantasia seu imaginatione, formas simplices et divinas quasi in puro speculo suscipiebat in anima. [...] Cumque subtilis et attenuatus spiritus ejus, incendio pii amoris concrematus, tamquam virgula fumi ex aromatibus, super caelestia penetraret; et quasi per quosdam gradus in regione vivorum perambulans, per vicos et plateas quaerebat quem diligebat; nunc sanctarum Virginum liliis delectata, nunc sanctorum Martyrum rosis odoriferis recreata, aliquando a sanctorum Apostolorum senatu venerabiliter recepta, quandoque Angelorum cœtibus sociata; cum per omnes gradus ascendisset, cum omnia paradisi loca animo lætanti perambulasset, cum omnia pertransisset; inveniebat tandem quem ardentius ejus anima desiderabat; ibi demum perfecte quiescebat, ibi immobiliter fixa permanebat: sed omnium posteriorum oblita, non jam pro amicis quantumcumque caris poterat orare, nec etiam de sanctis Angelis cogitare; et omnes Sanctos quasi post se relinquendo, illi adhaerebat, quem ardentius sitiebat.*

²¹⁹ *Hujus sapientiae sapore vidit et gustavit quoniam suavis est Dominus: cum sicut adipe et pinguedine repletur anima ejus; et cum de mensa Domini cum Joseph inebriaretur in meridie, deliciis affluens, innixa super dilectum suum; cum de Sponsi labiis lac et mel manducaret; hujus mellifluæ sapientiae dono cor ejus medullitus afficiebatur, et verba dulcorabantur, omniaque ejus opera suavitate spiritualis unctionis impinguabantur mitis corde, dulcis ore, suavis opere, ebria in caritate.* VMO II.87.

²²⁰ FELD stößt in seiner Franziskusbiographie auf überraschende Parallelen zwischen der Stigmatisation des heiligen Franziskus und den von Ekstasen begleiteten Selbstverwundungen der Maria von Oignies. Betreffs Franziskus' Stigmatisation schreibt er: „Ich halte es dagegen für wahrscheinlicher, daß sich Franziskus, in dem abnormen und krankhaft-ekstatischen Zustand, in den er sich wochenlang hineinsteigerte, die Male auf mechanische Weise beibrachte. [...] Ein direktes Vorbild für die Stigmatisation gibt es nicht. Doch gibt es einen Vorgang, der überraschende Parallelen dazu zeigt. Es handelt sich um den Fall der heiligen Marie von Oignies [...]. Der Kardinalbischof Jakob von Vitry, der ihr Beichtvater war und sie als seine geistliche 'Mutter' ansah und ihre Lebensbeschreibung verfaßt hat, teilt darin mit: 'Aus Abscheu vor einer in der Vergangenheit liegenden Vergnügung fügte sie sich Leid zu, und sie fand keine Ruhe in ihrem Geist, bis sie ihre verflorenen, wie immer gearteten Wollüste durch Quälen ihres Fleisches auf wundersame Weise wieder gutgemacht hatte. Denn von der Glut ihres Geistes gewissermaßen berauscht empfand sie aus Zärtlichkeit zu dem Osterlamm Ekel vor den einzelnen Teilen ihres Fleisches und schnitt nicht geringe Stücke davon mit einem Messer ab, die sie dann aus Scham in der Erde versteckte. Und weil sie, entzündet vom Brand übergroßer Liebe, den Schmerz des Fleisches überwand, sah sie, wie ihr einer von den Seraphen in dieser Ekstase beistand. [...] Die eigentliche Parallele zu dem Alverna-Ereignis besteht in dem ekstatischen (Rausch-) Zustand der Heiligen und der Gegenwart eines Seraphen. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß Franziskus Kenntnis von diesem Vorgang hatte. Er ist Jakob von Vitry [...] mindestens zweimal begegnet: beim Tod Innozenz III. (16. Juli 1216) und der darauf folgenden Wahl Honorius' III. in Perugia und bei der Belagerung von Damiette durch das Kreuzfahrer-Heer im Winter 1219 – Frühjahr 1220. Daß der Bischof bei einer solchen Gelegenheit von den Lebensumständen seiner 'Mutter' erzählt haben wird, ist nicht einfach von der Hand zu weisen. Es ist auch keineswegs absurd, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß Franziskus bei dem Geschehen auf dem Berg Alverna sowohl die Vision des Seraphen als auch die Selbstverstümmelung der Marie von Oignies als Vorbilder gedient haben.“ FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, S. 266-267. Siehe auch Anm. 151. Nachdem Franziskus am kurialen Hof mit Jakob von Vitry zusammengetroffen war und ihm dieser vom wundertätigen Leben der Maria von Oignies und zahlreicher anderer Frauen in Brabant berichtet hatte, beschloss Franziskus im Sommer 1217 eine Pilgerreise in die besagte Region zu unternehmen. 1217 brach er auf, kam jedoch nur bis Florenz, wo seine Reise durch

Tod, der von ihr durch stundenlange Gesänge vorbereitet und mit Freuden erwartet wird, findet sie letztlich ihre Erfüllung.

Maria und Martha – Vita activa versus vita contemplativa

Die Biographie der Maria von Oignies wie auch anderer *muliers religiosae* zeigt, dass diese Frauen eine *vita mixta* gelebt haben, in der *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander verbunden waren, so dass eins ohne das andere nicht denkbar war. Dennoch folgte Maria am Ende ihres Lebens dem Ratschlag ihres Beichtvaters und zog sich in die Einsamkeit zurück. Nur so konnte sie, ihrer Vita zufolge, von der bloßen Tugendhaftigkeit zur reinen Vollkommenheit (*vita perfecta*) aufsteigen.²²¹

Die mittelalterliche Theologie hat das tätige und das beschauliche Leben – Weltzugewandtheit (*Vita activa*) und Weltflucht (*Vita contemplativa*) mit den bethanischen Schwestern Maria und Martha in Verbindung gebracht. Das Lukas-Evangelium (Luk. 10,38-42) berichtet, dass Jesus eines Tages von Martha in deren Haus eingeladen wird, wo sie ihn bewirten will. Während sie mit den Vorbereitungen beschäftigt ist, kniet ihre Schwester Maria zu Jesu Füßen und lauscht seinen Worten. Als Martha Jesus bittet, dass er Maria auffordere, ihr zu helfen, spricht er zu ihr: „Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe. Eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählt; das soll nicht von ihr genommen werden.“ Marias Beschauung galt, als höhere Stufe des Dienstes.²²² Auch wenn bei Jakob von Vitry bei Anfänge eines Wandels bemerkbar werden, kam es erst

Kardinal Hugolin unterbrochen wurde. Zu Maria von Oignies als Vorbild des hl. Franziskus siehe CALLEBAUT, *Autour de la rencontre à Florence. De S. François et du Cardinal Hugolin (en été 1217)*, S. 530-58. Zu der Reise siehe auch *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone*, ed. SABATIER, S. 118-119. Siehe auch MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne*, S. 44-47.

²²¹ Genauer dazu BOECKL, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes*, S. 65-69.

²²² Wie in der *Vita Mariae Oigniacensis* hat Jakob auch im *Sermo in festo Marie Magdalene* die geistige Gotteserfahrung über die körperlich-sinnliche gestellt und damit der *vita contemplativa* einen höheren Stellenwert als der *vita activa* zugesprochen. Dort heißt es: *Intenta enim erat Martha quomodo pasceret Christum, intenta erat Maria quomodo a Christo pascereetur. Maria suavitatem tenebatur, que profecto maior est mentis quam ventris. De parte enim Marie dicitur quod non auferetur ab ea, et cessante autem parte Marthe, id est operibus misericordie, remanebit in eternum delectatio contemplative. Fidei enim succedet cognitio, spei fructus. Caritas autem permanebit, que hic inchoatur et ibi perficitur.* Jakob von Vitry, *Sermo in festo Marie Magdalene*, f. 64va, S. 265. Trotz der Würdigung der *vita contemplativa* zeugen andere Schriften des Klerikers von seiner Hochachtung gegenüber der *vita activa* sowie von einer christlichen Arbeitsethik, wie sie später verstärkt bei den Mendikanten zu Tage tritt. Im Sinne der Arbeitsethik wurde die Textstelle nicht als Missachtung der Arbeit interpretierte, vielmehr kritisierte man Marthas negative Einstellung (denn sie war „besorgt und beunruhigt“) zu ihr. Vgl. ERTL, *Religion und Disziplin*, S. 212-52. Zur Sicht des Jakob von Vitry, S. 241-42.

Das Entstehen einer christlichen Arbeitsethik wird an der zunehmenden Bedeutung der Werke der Barmherzigkeit deutlich, wie sie Jakob von Vitry bei den *mulieres religiosae* und im *ordo de poenitentia* verwirklicht sah. (WEHRLI-JOHNS erkennt darin die im Kreis um Petrus Cantor entwickelte Soziallehre. DIES., *Haushälterin Gottes*, S. 153-55) In einem Brief lobte Jakob neben den Franziskanern auch die Humiliaten dafür, dass sie von ihrer eigenen Hände Arbeit lebten. HYGENS, *Letteres de Jacques de Vitry*, Brief 1, S. 73 u. 75; siehe auch PAOLINI, *Gli eretici e il lavoro*, S. 111-67. Thomas ERTL hat am Beispiel Bertholds von Regensburg die mendikantische Einstellung zur Arbeit, die der protestantischen Ethik Martin Luthers in nichts nachstand, aufgezeigt: „Wer seine Aufgabe dagegen ehrenhaft und pflichtgemäß ausübe, erfülle Gottes Gebot und verdiene sich seinen Lohn, spätestens am Tag des jüngsten Gerichts. So sei es nicht die Gnade Gottes, auch nicht die Gebete von Klerikern oder Mönchen, die dem Menschen den Weg in den Himmel öffneten. Allein die redliche Ausübung seines Berufs erspare dem Fleißigen die Höllenqualen und

im Laufe des 14. Jahrhundert unter dem Einfluss der Bettelorden allmählich zur Umkehrung des Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa*.²²³

Die Büsserin Maria Magdalena als Nachahmungsmodell

Das klassische Ideal für eine Lebensweise, die Buße und Kontemplation vereinigt, so wie sie uns in der Vita Marias von Oignies präsentiert wird, ist die heilige Maria Magdalena. In ihrer Person verbinden sich die zwei großen biblischen Frauengestalten - Eva, die den Tod in die Welt brachte und Maria, die die Tore des Paradieses wieder geöffnet hat.²²⁴ Lange Zeit wurde Maria Magdalena in der mittelalterlichen Paränese einseitig auf die große Verführerin, die *meretrix*, das abschreckende Beispiel einer in fleischlichen Sünden verfallenen Frau, reduziert. Erst später trat ihre Körperlichkeit und Spiritualität zunehmend zugunsten von Reue und Buße in den Hintergrund. Diese sollten nach Ansicht der mittelalterlichen Theologen die wesentlichen Lebensaufgaben jeder Frau sein, denn ihrer Meinung nach war die Frau nur durch die Überwindung der fleischlichen Lust in der Lage einen Zustand geistlicher Perfektion zu erreichen. Die Konsequenz, die die mittelalterlichen Theologen daraus zogen, war die *clausura*, als die für Frauen anzustrebende Lebensform.²²⁵

In der *Vita Mariae* wird Maria von Oignies als Neue Magdalena präsentiert, wenn auch Jakob von Vitry das biblische Vorbild an keiner Stelle erwähnt.²²⁶ Ihre frühe Heirat und die spätere Entscheidung, eine Josephsehe zu führen, galt im Mittelalter als anstößig, da diese Lebensform der damaligen Standesaufteilung, die nur Jungfrauen, Ehefrauen oder Witwen kannte, widersprach. Auch aus Sicht der Kirche stieß der liminale Zustand zwischen den Ständen, der das Leben vieler Beginen kennzeichnete, auf Misstrauen.²²⁷ Die Bezeichnung Semireligiose trifft dies gut, denn sie

ließe ihn Anteil haben am ewigen Leben.“ Zur Arbeitsethik der Bettelorden siehe auch ERTL, Religion und Disziplin, S. 212-36, hier S. 233.

²²³ Siehe dazu ERTL, Religion und Disziplin, S. 212-52. Zur Sicht des Jakob von Vitry, EBD., S. 225-26; 241-42.

²²⁴ Siehe z.B. Humbert von Romans Predigt, Ad mulieres malas corpore, sive meretrices, in: CASAGRANDE, Prediche alle donne del secolo XIII, S. 54-55. Dort heißt es: [...] *consideratio gratiae sanctae Magdalene, quae talis fuit, cui postquam conversa est ad poenitentiam, facta est a Domino tanta gratia, ut post beatam Virginem non inveniatur mulier, cui in mundo major exhibeatur reverentia, et in caelo maiorem habere gloriam credatur* [...]. Zum Bild der Maria Magdalena im Mittelalter siehe DUBY, Maria Magdalena, S. 54f.

²²⁵ Vgl. FELSKAU, Von Brabant bis Böhmen; S. 74.

²²⁶ Dazu LAUWERS: „Or, de même que Marie d'Oignies cumulait à elle seule toutes les perfections de *mulieres sanctae* du diocèse de Liège, Marie Madeleine – à tout le moins la figure qu'en avaient élaborée les Pères latins – représentait la pénitente et la contemplative idéale. Pour définir, au seuil du XIII^e siècle, un type de sainte pénitente et mystique, le modèle magdalénien semblait s'imposer. Dans la *Vie de Marie d'Oignies*, Marie Madeleine n'est jamais citée. Mais tout ce qu'elle avait incarné pour les médiévaux se retrouve chez la sainte d'Oignies. [...] Que le propos délibéré de l'hagiographe ait été de présenter Marie d'Oignies comme une nouvelle Madeleine, rien n'est moins certain; mais qu'il y ait convergence entre la figure de Marie Madeleine, telle qu'elle fut élaborée et commentée pendant des siècles, et celle de Marie d'Oignies, c'est une évidence.“ LAUWERS, Noli me tangere, S. 213.

²²⁷ Rutebeuf († ca. 1285) schrieb ein Spottgedicht über die Beginen, dort heißt es:

*En riens que Beguine die
N'entendeiz tuit se bien non:
Tot est de religion*

besagt, dass die Personen den Anschein erwecken wollten, Religiöse zu sein, obwohl sie Laien waren.²²⁸ In Marias Lebensbericht schildert Jakob, die Entscheidung für ein keusches Religiosenleben daher nicht als Ergebnis ihres eigenen Wollens, sondern als Eingriff des Göttlichen. Demnach erschien ihr der Herr eines Nachts und versprach ihr, den Makel der Unreinheit von ihr zu nehmen.²²⁹ Darauf wurde Maria von glühender Christusliebe ergriffen, verfiel in Demut, bereute ihre Sünden und unterzog sich strengen Bußübungen.²³⁰ Ihre Tränen symbolisierten ihr Schuld-
bewusstsein und ihre wahrhaft empfundene Reue. So wie die sündige Magdalena weinend vor Jesu auf die Füße gefallen war, so warf sich Maria von Oignies während der Beichte demütig vor ihrem *pater spiritualis*, dem Repräsentant der *ecclesia Dei*, nieder,²³¹ wodurch sie ihre Ehrfurcht vor der priesterlichen Binde- und Lösegewalt zum Ausdruck brachte, sie errötete vor Scham²³² und unterzog sich einer derben Bestrafung.²³³ Maria habe jedoch, so berichtet Jakob, nicht nur ihre eigenen Sünden beklagt, sondern auch die Schuld ihrer Mitmenschen und die der Toten, deren Seelen sie aus dem Fegefeuer zu erretten suchte, beweint.

Aus der Vita geht hervor, dass Maria auch seelsorgerische Tätigkeiten ausübte und das geistliche Oberhaupt einer kleinen Gemeinschaft war.²³⁴ In dieser Funktion ähnelte die Begine ebenfalls der biblischen Magdalena, die auch als *apostola apostolorum* bezeichnet wird, da sie die Erste war, die dem auferstandenen Christus begegnete, der ihr die Weisung zur Verkündigung der Osterbot-

Quunque bon traevo en sa vie :

Sa parole est prophécie ;

S'ele rit, e' est compaignie ;

S'el' pleure, devocion;

S'ele dort, eie est ravie;

S'el songe, c'est vision ;

S'ele ment, non creeis mie [...].

Oeuvres complètes de Rutebeuf, ed. ZINK, Bd. 1, S. 240.

²²⁸ Von dem Dominikaner Johannes Mulberg (nach 1350-1414) ist eine Schrift *Tractatus contra Beginas et Beghardos* aus dem frühen 15. Jahrhundert überliefert, die wenigstens in einer anderen Epoche und unter anderen Umständen entstanden, jene Bedenken deutlich widerspiegelt. In dem Traktat fragt Johannes, wer dem Stand der Laien und wer dem der Kleriker zuzurechnen sei und wem außer den Kranken der Bettel erlaubt sein solle. Er vertritt die Auffassung, dies dürfe allein den Mendikanten als den wahren Nachfolgern Christi vorbehalten sein. Siehe VON HEUSINGER, Johannes Mulberg OP, S. 99-115, 119.

²²⁹ Vgl. VMO I.12-14.

²³⁰ So trug sie bspw. unter ihrer Kleidung stets ein raues Bußkleid. *Qui mollibus vestiuntur in domibus Regum sunt; linea comisia iuxta carnem non utebatur; sed sacco cilicino aspero, qui lingua publica nuncupatur Estamine.* VMO I.37.

²³¹ Vgl. VMO I.19 u. 20; vgl. auch, Lib.2.68. Die Kniebeugung ist ein Unterwerfungsgestus, durch den der Kniende die Autorität des anderen anerkennt und sich demütig seinem Willen unterwirft. DUBY hat auf dessen symbolische Bedeutung als Unterwerfungsgestus in zahlreichen Übergangsriten, wie zum Beispiel im Lehenwesen, bei der Verheiratung oder dem monastischen Gelübde, verwiesen. Siehe DUBY, Maria Magdalena, S. 41-42.

²³² [...] *cum admirabili cordis contritione facta Confessione [...]* *Quodsi forte aliquod modicum veniale sibi commisisse videretur, cum tanto cordis dolore, cum tanta verecundia et rubore, cum tanta contritione ostendebat se Sacerdoti, quod plerumque ex vehementi cordis anxietate, more parturientis cogebatur proclamare [...]* VMO I.19-20. Zur zeitgenössischen Beichttheologie siehe BÉRIOU, La confession dans les écrits théologiques et pastoraux, S. 265.

²³³ *Nunc autem post ejus Confessionem quanta et quam mirabili penitentia corpus suum Domino immolaret, subjungamus [...]* VMO I.21.

²³⁴ Die *Vita Mariae Oigniacensis* erwähnt drei ihrer Anhängerinnen namentlich. Es handelt sich um die Reklusin Haldewidis, die Religiöse Beselene und die Herzogin von Löwen. VMO II.80 u. 106.

schaft erteilt hat. In späteren dominikanischen Legendensammlungen und Predigten wurde Magdalenas Predigtstätigkeit unterschiedlich bewertet. Während Vincenz²³⁵ von Beauvais *Speculum historiale* berichtet, dass Magdalena sofort aufhörte zu predigen, als sie vom weiblichen Predigtverbot des Paulus erfuhr,²³⁵ lobt Jean de Mailly in seiner Legendensammlung Magdalenas Predigtstätigkeit²³⁶ ebenso wie Jacobus de Voragine, der in der *Legenda Aurea* die Süße ihre Rede hervorhebt.²³⁷ Das Problem des Magdalenenapostolats hat Jakob von Vitry in der *Vita Mariae Oigniacensis* dadurch gelöst, dass er sich selbst als Marias von Gott gesandtes Sprachrohr präsentiert. Wodurch er deutlich macht, dass das Wissen um das Göttliche, das Maria von Oignies erlangt hat, von ihr nur gefühlsmäßig - nicht aber verstandesmäßig erfasst werden konnte und sie das Wissen eines ausgebildeten Klerikers bedurfte, der ihr die geoffenbarten Glaubenswahrheiten erklären und verständlich machen konnte.

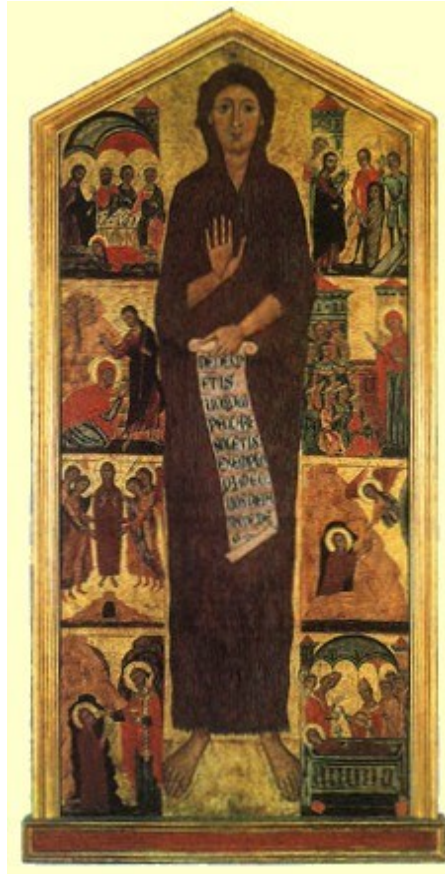
Ein halbes Jahrhundert nach der Entstehung der *Vita Mariae Oigniacensis* wurde die Magdalenenpredigt auf einem Tafelbild, das wahrscheinlich im Auftrag der Florentiner Serviten entstanden ist, offen thematisiert.²³⁸

²³⁵ *Interea Sancta Maria Magdalena cum diutius uerbum domini predicasset, maximeque cum ad eius notitiam peruenisset, quod Apostolus mulieres in ecclesiis tacere precepisset, contemplationi arctius uacare desiderans, monente Domino, ad eremum asperrimum se contulit.* Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale*, S. 359.

²³⁶ Jean de Mailly, O.P., *Abrégé des Gestes et Miracles des Saints*, S. 244-249, hier S. 248.

²³⁷ *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine, S. 473.

²³⁸ Zu dem Bild TAMMEN, *Eine gemalte Magdalenenvita*, S. 130-154. Vorbild des Vita-Retabels war höchstwahrscheinlich die Franziskustafel (ca. 1261-1275) des Bonaventura Berlinghieri aus der Florentiner Franziskanerkirche S. Croce.



Meister der Magdalena, um 1270, in der Galleria dell'Accademia in Florenz

Deutlich sichtbar hält Magdalena eine ausgerollte Schriftrolle in ihren Händen, die die Aufschrift trägt: *Ne desperetis vos qui peccare soletis. Exemplo que meo. Vos reparate Deo* – „Verzweifelt nicht die ihr zu sündigen pflegt. Erneuert euch durch mein Beispiel für Gott“.²³⁹ Wodurch einerseits auf die drohende Verzweiflung der Sünder hingewiesen wird und gleichzeitig die Hoffnung auf Vergebung geweckt werden soll.²⁴⁰

Auf dem Bild verbinden sich unterschiedliche Zeiträume. Von oben nach unten gelesen wird zuerst Magdalenas Evangelienleben, dann ihre Missionstätigkeit in Marseille und zum Schluss ihr asketisches Wüstenleben dargestellt. Es vollzieht sich also ein Aufstieg von der apostolischen *vita activa* hin zur *vita contemplativa*. In der Einsamkeit ihrer kleinen Höhle ist Magdalena Gott am nächsten. Entsprechend heißt es in der *Legenda Aurea*:

„Maria Magdalena aber begehrte nach himmlischer Beschauung; und da ging sie in die raueste Wildnis. Da wohnte sie unerkant dreissig Jahre an einer Statt, die ihr von Engelshänden war bereitet. An der Statt war nicht Wasserbrunnen, noch Freude an Bäumen und Gras [...] An jeglichem Tag ward sie zu den sieben Gebetsstunden von Engeln auf in die Lüfte geführt und hörte mit leiblichen Ohren den Gesang der himmli-

²³⁹ Zitiert nach TAMMEN, Eine gemalte Magdalenvita, S. 137.

²⁴⁰ Zahlreiche Magdalenenpredigten verwendeten denselben Wortlaut. Besonders in den Predigten der Bettelorden waren die Aufforderung „Verzweifelt nicht“ zusammen mit der die Reue symbolisierenden Tränengabe immer wiederkehrende Themen. Zur Rolle Magdalenas in den Bußpredigten der Mendikanten siehe JANSEN, Mary Magdalen and the Mendicants, S. 1-25.

schen Heerscharen. So ward sie alle Tage mit dieser süßen Kost gespeiset und danach von den Engeln wieder an ihre Stätte zurückgebracht, also daß sie keiner irdischen Nahrung bedurfte.“²⁴¹

Silke TAMMEN hat auf die im Hintergrund des Bildes befindlichen Szenen aus dem Magdalenenleben aufmerksam gemacht, wo das *Noli me tangere* bei der Begegnung mit dem Auferstandenen mit der Magdalenenpredigt kontrastiert wird.²⁴² Die Heilige ist bei einer ihrer Predigten in Marseille dargestellt. Sie hält die Hand zum selben Gestus erhoben wie auf der gegenüberliegenden Seite der segnende Christus. So wie sie einst zu Füßen Christi kauerte, so steht die Menge nun tief unter ihr und lauscht ihrer Predigt. Das ist erstaunlich, denn:

„die Darstellung einer predigenden weiblichen Heiligen, noch dazu die der Sünderin par excellence, ist bei weitem nicht selbstverständlich“,

TAMMEN gibt die Erklärung dafür:

„Zwar handelt es sich auf legendärer Ebene um eine Missionspredigt, auf der Ebene der direkten Betrachtersprache aber um die den Bettelordensangehörigen einzig erlaubte exhortative Bußpredigt.“²⁴³

Eine ähnliche Deutung der Magdalenenpredigt kennen wir auch von Jakob von Vitry, der in einer seiner Predigten darauf verwies, dass Magdalena die Menge lediglich durch ermunternde Worte bekehrt hat.²⁴⁴ In gleicher Weise muss wohl auch die Predigt anderer weiblicher Heiliger gedeutet werden. Denn auch in der *Vita Maria* heißt es, dass Maria, da ihr die Predigt untersagt war, Gott darum bat, ihr einen Priester zu senden.²⁴⁵

Die Verehrung der Eucharistie

Lange Zeit wurde die Körperbezogenheit der Frau von Theologen als Problem empfunden, dass diese im Mittelalter auch positive Deutungen erfuhr, hat Caroline WALKER BYNUM²⁴⁶ in zahlreichen Studien gezeigt. An ihre Studien anknüpfend verwies Maria Grazia CALZÀ jüngst darauf,

²⁴¹ Die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine, S. 447-48.

²⁴² TAMMEN, Eine gemalte Magdalenenvita, S. 140. Maria Magdalena galt als Sinnbild der unerschöpflich, leidenschaftlich liebenden Christusanhängerin. Sie war es, die seinen Körper geölt und mit ihren Tränen gesalbt hatte, wofür sie von ihm geliebt wurde. Sie war die Erste, die Jesus nach seiner Auferstehung begegnet war und von ihm gebeten wurde, diese Botschaft an die Jünger zu übermitteln (Joh 20,11-18). Aufgrund dieser besonderen Nähe zu Christus wurde Magdalena schon in der Alten Kirche als 'Apostelgleiche' verehrt und mit dem Ehrennamen *apostola apostolorum* – 'Apostelin der Apostel' ausgezeichnet. Eine anonyme volkssprachliche Predigt aus Nordfrankreich (Ende 12. oder Anfang 13. Jahrhundert) berichtet über Magdalenas Redegewandtheit und ihre missionarische Tätigkeit bei der Etablierung der christlichen Kirche in Südfrankreich: *li Magdalaine et Sains Maxcemiens ariverent a Marseile et si prisent terre a preechier Marseile et tot le roialme d'Aquilee [...] La Magdalaine preechoit si bien et si bel et si desiranment, ke chascuns poit veir a son viaire la grant affection de cuer et la grant volenté ke ele avoit de traire lo pueble a la foi Jhesu Crist, et por ce ke ele en tele maniere preechoit, creioient mult de gent [...]*.“ Ed. PLATZ, Édition d'un sermon anonyme de la Magdelaine, S. 15-16. Siehe auch DIES., Sermon de la Magdelaine, S. 16-35. Zur bildlichen Darstellung der predigenden Maria Magdalena siehe TAMMEN, Eine gemalte Magdalenenvita um 1280, S. 130-155, speziell zur Predigt S. 140-47.

²⁴³ EBD.

²⁴⁴ Jakob von Vitry, Sermon in festo Marie Magdalene, in: SCHNEYER, Repertorium der lateinischen Sermones, Nr. 223.

²⁴⁵ VMO II.69: *Multis autem lacrymosis suspiriis, multis orationibus et jejuniis a Domino instantissime postulando obtinuit, ut meritum et officium praedicationis quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona Dominus ei recompensaret: et quod sibi Dominus pro magno munere unum Praedicatorem daret.* Zum Dank für seinen Dienst, legte Maria bei Gott Fürbitte für ihn ein. Sie kannte jede seiner zahlreichen Sünden, geradeso als wäre sie seine Seelsorgerin gewesen. VMO II.101.

²⁴⁶ So z.B. WALKER BYNUM, Jesus as Mother; And Woman his Humanity.

dass der Körper Christi während der Erlösungstat typisch weibliche Eigenschaften zeigte: er blutete, er ernährte mit seinem Blut und gebär neues Leben.²⁴⁷ Wie der Körper der Frau dem ungeborenen Kind als Gefäß dient und es sowohl vor als auch nach der Geburt mit allem Lebensnotwendigen versorgt, wird das blutende Fleisch Christi, von dem in der christlichen Lehre die Erlösung der ganzen Menschheit ausgeht, zur eucharistischen Nahrung.²⁴⁸ Bilder der stillenden Gottesmutter wiesen auf ihre mütterliche Funktion hin und verknüpften sie mit der Fürbittefunktion, wonach die Gottesmutter für die sündigen Menschen ebenso Sorge trägt, wie sie für das Christuskind gesorgt hat.



Meister der Heiligen Magdalena, Altartafel um 1270, Thronende Madonna lactans mit Hl. Petrus und Hl. Leonhard, heute Yale University Art Gallery, New Haven

Zahlreiche Frauenviten des Mittelalters berichten, wie die Gottesmutter den Frauen erschien und ihnen das Christkind in den Arm legte. In Bezug dazu stehen die Erzählungen weiblicher Religiöser über den Empfang der Eucharistie, der von ihnen, ähnlich wie die Liebe zum Christkind, sowohl kognitiv als auch sensitiv erfahren wurde. So auch in der *Vita Mariae Oigniacensis*, wo Jakob von Vitry berichtete, dass Maria beim Empfang der Eucharistie stets einen honigsüßen Ge-

²⁴⁷ Vgl. CALZÀ, Verstehen des Göttlichen, S. 121.

²⁴⁸ Zur symbolischen Bedeutung der stillenden Maria sowie zur theologischen Ausdeutung von Jesus als Mutter siehe SCHREINER, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, S. 173-210. In der mariologischen Exegese des Hoheliedes wurde Maria mit der Braut gleichgesetzt. Dadurch wurde, so SCHREINER, „die mittelalterliche Marienverehrung gefühlvoller, empfindsamer, zärtlicher“. Im Lichte dieser Liebesdichtung verwandelte sich Maria in eine sensible, anmutige, schöne Frau. Ihre Brüste, schwärmte ein Autor des 12. Jahrhunderts, seien „weißer als Milch und Lilien, ihr Duft ist angenehmer als Blumen und Balsam“. Die Brüste Mariens galten mittelalterlichen Theologen als Metaphern für die Quellen des Heils. Für Bernhard von Clairvaux drückten die Brüste der Braut (aus dem Hohelied) Mitleiden und Mitfreude aus und jeder Christ konnte aus den Brüsten Marias bzw. der *Ecclesia* trinken. „Aus der Brust des Mitleidens fließe Milch der Tröstung, aus der Brust der Mitfreude Milch der Ermunterung und Ermutigung. Als die Braut von ihrem Bräutigam geküßt wurde (Hohelied 1,1), mutmaßt Bernhard, seien ihre Brüste von der Milch göttlicher Erkenntnis, die süßer schmecke als Wein, angeschwollen.“ S. 175 u. S. 180. Die Vorstellung, dass Maria die barmherzige Mutter der ganzen Christenheit sei, fand Eingang in die Ikonographie, wo Maria durch das Entblößen ihre Brüste vor Gott Fürbitte für die sündige Menschheit einlegt.

schmack verspürte.²⁴⁹ Ihr Beichtvater zweifelte daran und unterzog sie einem Test, indem er ihr eine unkonsekrierte Hostie reichen lies. Kaum hatte sie die Hostie im Mund, verspürte sie einen derartigen Ekel, dass sie zu schreien begann und die Oblate wieder ausspie.²⁵⁰ Im Unterschied dazu schildert Jakob an anderer Stelle, wie Maria den Empfang der Eucharistie erlebte. Demnach wurde sie bei der Aufnahme der Hostie tief in ihrem Inneren von der Liebe zum Gekreuzigten ergriffen.²⁵¹ Sie verspürte eine Wonne, so dass sie glaubte, Milch und Honig auf den Lippen des Bräutigams zu schmecken und fiel in einen tranceartigen Zustand. Einmal nachdem sie so vom himmlischen Bräutigam gesättigt worden war, lag sie ganze drei Tage im Bett. Ein anderes Mal war ihre Begierde nach dem Herrn derart stark, dass sie:

„cried out and begged that he remain and it seemed that she embraced him within her arms lest he leave and tearfully prayed that he show himself more clearly to her.“²⁵²

Ein Grund für die gesteigerte Eucharistieverehrung war die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Häresien, insbesondere mit der der Katharer, denn diese leugneten die sakramentale Funktion der Eucharistie. Aber auch im Zusammenhang mit Buße und Beichte kam dem Leib Christi eine wichtige Funktion zu. Spätestens seit 1215 war es allgemeiner Brauch die konsekrierte Hostie nach den Worten *hoc est enim corpus meum* für die Gemeinde sichtbar emporzuheben, so dass die immense Bedeutung der Eucharistie allen Gläubigen deutlich wurde.²⁵³

3.4. Die Vita Mariae Oigniacensis – Aufforderung zur Buße, orthodoxe Propagandaschrift gegen die Lehre der Katharer²⁵⁴ und Exempelsammlung für die Laienpredigt – Zu den Intentionen des Hagiographen

Jakob von Vitry schrieb die Vita für Maria von Oignies aus klerikaler Perspektive (wie die meisten mittelalterlichen Vitenautoren) mit dem von ihm selbst benannten Ziel:

„die Glaubensschwachen zu bestärken, die Ungebildeten zu unterweisen, die Trägen zu begeistern, die Frommen zur Nachahmung anzuregen und die Widerspenstigen und Ungläubigen zum Schweigen zu bringen.“²⁵⁵

²⁴⁹ VMO II.92.

²⁵⁰ VMO II.105. Jakob von Vitry berichtet darüber in seiner *Historia occidentalis* XXXIX, S. 277.

²⁵¹ Vgl. z.B. VMO I.16: *Principium conversionis ejus ad te, primitiae dilectionis, Crux tua, passio tua fuit. [...] Dum enim quadam die, praeventa et visitata a te, beneficia, quae tu in carne humano generi clemens exhibuisti, consideraret; tantam compunctionis gratiam, tantam lacrymarum copiam, in torculari tuae Crucis expressam, in passione tua adinvenit, quod vestigia ejus per ecclesiam, lacrymae super pavimentum copiose defluentes ostendebant. Unde longo tempore post hanc ejus visitationem, nec Crucis imaginem intueri, nec loqui, vel alios loquentes audire poterat de passione Christi, quin ex defectu cordis in extasim laberetur. Unde ut dolorem aliquando temperaret, et fluvium lacrymarum cohiberet; relicta humanitate, ad Christi divinitatem et majestatem animum attollebat, ut in ejus impassibilitate reperiret consolationem. Sed unde fluminis impetum restringere conabatur, inde mirabiliter impetus major lacrymarum oriebatur. Nam cum attenderet quantus fuit, qui tam abjecta pro nobis sustinuit; rursus dolor renovabatur, novisque lacrymis anima ejus dulci compunctione innovabatur.*

²⁵² [...] *clamabat & ut remaneret supplicabat; & ne recederet quasi inter brachia amplexando stringebat, ac ut se amplius ei ostenderet cum lacrymis obsecrabat.* VMO II.87.

²⁵³ Vgl. GUSTEN, Die Hostienmonstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts in Europa, S. 16-36.

²⁵⁴ Schon VAUCHEZ hat in einer der ersten Studien, die sich mit Maria von Oignies befassten, auf ihre Rolle im Kampf gegen die Häresie aufmerksam gemacht. VAUCHEZ, *Prosélytisme et action antihérétique*, S. 104-105.

²⁵⁵ *Ut infirmorum fidem roborarent, indoctos instruerent, devotos ad imitationem provocarent, rebelles et infideles confutarent.* VMO Prol.1.

Mit anderen Worten mit der Schrift sollten: die Laien zur Beispielnahme angeregt, der Klerus von der Orthodoxie der Beginen überzeugt und die Häretiker bekämpft oder für den katholischen Glauben zurückgewonnen werden. Die *Vita Mariae Oigniacensis* diente ihm, der nach seinem Studium in Paris sowohl in der Laien- als auch in der Kreuzzugspredigt aktiv gewesen war, also dazu, einfache theologische Grundsätze zu vermitteln und ein orthodoxes, laikales Heiligenbild zu schaffen, dass eindrucksvoll genug war, um selbst die Katharer zum Schweigen zu bringen.

Die *Vita Mariae* warb für ein Bußleben, wie Jakob und andere zeitgenössische Prediger es auch in ihren Sermones priesen.²⁵⁶ Michel LAUWERS hat in seiner Studie „Noli me tangere“ die Schrift im Hinblick auf die Magdalenenverehrung untersucht²⁵⁷ und dabei auch Jakobs Predigten an städtische Büsser²⁵⁸ und seine Magdalenenpredigten hinzugezogen. Des Weiteren analysierte er Gebrauchsgegenstände und die Lütticher Magdalenenpatronate.²⁵⁹ Anhand von Kunstgegenständen, Gebetsbüchern und Gedichten, die von den Beginen benutzt wurden, konnte er zeigen, dass der Magdalenenkult im 13. Jahrhundert in der Diözese von Lüttich weit verbreitet war und die biblische Büsserin ein ganz konkretes religiöses Vorbild für diese Frauengemeinschaften darstellte.²⁶⁰

Jakob von Vitry hat die hagiographische Lebensbeschreibung der Maria von Oignies an den Bischof Fulko von Toulouse adressiert,²⁶¹ dessen Bistum zur damaligen Zeit eine Hochburg der Katharer war. Papst Innozenz III. hatte in Fulkos Wahl zum Bischof die Hoffnung auf eine Re-

²⁵⁶ Die Prediger verpflichteten die Beginen zu einem Bußleben. Siehe dazu die Untersuchung von BÉRIOU, *La prédication au béguinage de Paris*, S. 184-190. So stellte bspw. der Dominikaner Humbert von Romans die Beginen in die Nachfolge der hl. Magdalena. Humbert von Romans, *De eruditione praedicatorum*, Buch II, Kap. 54, S. 483.

²⁵⁷ LAUWERS stellte fest: „Au début du XIII^e siècle, la figure magdalénienne, formée par une longue tradition, entretenue par la légende et par un culte, constitue un modèle achevé. C’est à ce moment que, pour la première fois, la vie d’une sainte femme, Marie d’Oignies, pénitente et contemplative comme la Madeleine médiévale, est mise par écrit, à des fins pastorales, par l’un de ses contemporains.“ LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 213.

²⁵⁸ LAUWERS bezieht sich hinsichtlich der Bußpredigt vor allem auf eine Predigt aus der Sammlung *Sermones de tempore*, EBD., Nr. 55, LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 209-268, bes. 213-228.

²⁵⁹ Mehrere Leprosorien und Kapellen um Lüttich herum waren Maria Magdalena geweiht. Die Pflege der Leprosen stellte eine Möglichkeit religiöser Betätigung für die Büsser dar. Aus dem Jahr 1241 ist die Hausschenkung eines Lütticher Priesters an eine Gruppe von Beginen belegt. Das Haus befand sich in der Nähe der Magdalenenkirche, weshalb die Frauengemeinschaft die Bezeichnung Magdalenerinnen erhielt. Obwohl die Häuser ursprünglich für bußfertige Straßendirnen gedacht waren, widmeten sich im 13. Jahrhundert vor allem bürgerliche und sogar adlige Frauen dem Bußleben. Siehe LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 216-221.

²⁶⁰ LAUWERS Analyse zufolge war Maria Magdalena in den Gebetsbüchern der Semireligiösen die am meisten präsente Heilige. DERS., *Noli me tangere*, S. 217-18. Er konnte außerdem zeigen, dass Maria Magdalena nicht nur für weibliche Semireligiöse ein Vorbild war, sondern sich auch männliche Religiöse an ihr orientierten. Spätestens seitdem im 13. Jahrhundert die jährliche Beichtpflicht eingeführt worden war, galt sie allen Laien als Exempel. EBD., S. 250-52.

²⁶¹ Fulko wurde 1155 als Sohn eines reichen Kaufmannes geboren. Schon in jungen Jahren galt seine große Leidenschaft der Lyrik. Später wurde er zu einem der bedeutendsten Troubadours seiner Zeit, der an zahlreichen Höfen die *fine amour* und die Kreuzzüge besang. Er war verheiratet und hatte Kinder. Nach seiner Konversion wurde er Zisterzienser im Kloster von Thoronet, welchem er ab 1201 als Abt vorstand. 1205 wurde er von Innozenz III. zum Bischof von Toulouse ernannt. Zu Fulko siehe STRONSKI, *La troubadour Folquet de Marseille*; DIMIER, *Folquet ou Foulques de Marseille*, Sp. 777-780; VISCARDI, *Folchetto (Folco) di Marsiglia*, Sp. 954-956; BOLTON, *Fulk of Toulouse*, S. 83-93.

organisation der Diözese gesetzt. Dieses Ziel konnte jedoch nach Fulkos Ansicht durch eine rein äußere Ketzerbekämpfung nicht erreicht werden. Stattdessen wollte er die Häretiker durch den gezielten Einsatz von Wanderpredigern von innen heraus vernichten. Er selbst begann, nachdem er von den Albigensern aus seinem Bistum vertrieben worden war, 1212 damit in Frankreich gegen die sich ausbreitende Häresie zu predigen. Im Frühling war er auch nach Lüttich gekommen, wo er auf Maria von Oignies und weitere fromme Frauen getroffen war. Diese *multae sanctae Virgines* hatten in ihm einen tiefen Eindruck hinterlassen, so dass er Jakob von Vitry darum bat, all das aufzuschreiben „was Gott durch die neuen Heiligen unserer Tage bewerkstellige“, denn er wünschte, deren heiliges Vorbild als Waffe im Kampf gegen die Ketzerei einzusetzen.²⁶² Das Heiligenmodell der brabantischen *muliers religiosae* musste ihm umso geeigneter erscheinen, als ihr durch Askese und Mystik geprägtes Leben, den häretischen Frauen seiner eigenen Diözese ähnelte und damit leichter als Vorbild zu vermitteln war, als die überkommenen weiblichen Heiligen und Märtyrerinnen.

Rein äußerlich betrachtet glichen sich die Lebensformen der brabantischen Beginen und der südfranzösischen Häretikerinnen zweifellos. Beide Gruppierungen zeichneten sich durch ihre apostolischen Ideale und ihren religiösen Eifer aus, mit dem Unterschied, dass die Katharerinnen die Sakramente ablehnten und verachteten, während diese von den Beginen ganz besonders verehrt wurden. Die Katharer, die sich selbst als die 'Reinen' bezeichneten und die ihre Kirche als einzig wahre *ecclesia dei* verstanden, bestritten generell die heilsvermittelnde Funktion der katholischen Kirche. Stattdessen galt sie ihnen angesichts des verweltlichten Lebensstils zahlreicher Kleriker als die große apokalyptische Hure, die besiegt werden müsse. Lehnten sie doch selbst aufgrund ihres dualistisch geprägten Weltbilds alles Weltliche und Körperliche ab.

Der Katharismus übte besonders auf Frauen eine große Anziehungskraft aus, da er ihnen die Möglichkeit einer aktiven Rolle innerhalb der Gemeinde zugestand und ihnen sogar die Erlaubnis zur Predigt sowie zur Spendung des einzigen katharischen Sakraments - des *consolamentums* gewährte.²⁶³ Maria Grazia CALZÀ hält die *Vita Mariae Oigniacensis* daher für einen orthodoxen Gegenentwurf zum Lebensmodell der südfranzösischen Katharerinnen:

„Es ist gerade dieses Verlangen der Frauen, eine aktive Rolle innerhalb der religiösen Gemeinden zu haben, ihre Sehnsucht nach der Realisierung einer Apostelnachfolge und einem wahrhaft christlichen Leben zu befriedigen, und vor allem eine Spiritualität zu entfalten, die eine weibliche Gott-Sprache und Gottessymbolik ermöglichte, auf das die *Vita Mariae Oigniacensis* eine orthodoxe Antwort geben wollte. Maria und ihre Gleichgesinnten konkretisierten durch ihre frauenspezifische Frömmigkeit und Lebensführung jenes Ideal der evan-

²⁶² Vgl. VMO Prol.9D: *Licet autem tu [Fulco Tolosanus] diceris valde tibi et aliis multis esse commodum, si contra haereticos provinciae tuae, ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur, in publicum posses praedicare.*

²⁶³ Zur Attraktivität des Katharismus bei Frauen siehe SEGL, Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie.

gelischen Vollkommenheit; jenes Ideal, das nach den Katharern in der römischen Kirche nicht mehr zu finden war.“²⁶⁴

Präsentierte Jakob in der Schrift doch – im Kontrast zur Glaubensvorstellung der Katharer, die die Welt als Wirkungsort des Satans verstand – einen Lebensweg, der Gottes Wirken in der Welt offenbar macht.

Der handschriftliche Befund des Werks spricht allerdings gegen eine Verbreitung in Südfrankreich. Vera VON DER OSTEN-SACKEN hat deshalb die These, dass es sich bei der Zielgruppe der *Vita* um südfranzösische Häretiker gehandelt habe, in Frage gestellt. Ihrer Ansicht nach reichen die Passagen nicht aus, um in dem Text „eine antikatharische Programmschrift zu sehen, auch wenn sie deutlich zeigen, dass ihr Verfasser gegen die Katharer auftrat.“ Mit dem Hinweis, dass sich Jakob von Vitry in der *Vita Mariae* „nicht vertieft mit Eigenart oder Aussagen der Katharer“ auseinandersetzt, sondern sie „bestenfalls holzschnittartig“²⁶⁵ darstellt, argumentiert sie, dass er entweder keine genaueren Informationen über sie besessen habe oder an einer entsprechenden Darstellung nicht interessiert war. Wenn die Schrift aber nicht für die Katharer bestimmt war, so ließe sich annehmen, dass der Lebensbericht einer weiblichen Laienheiligen vor allem in den Frauenzirkeln der Beginen verbreitet war. Dies war jedoch ebenfalls nicht der Fall, denn die lateinische Version aus dem männlichen monastischen Umfeld war weiter verbreitet, als die volkssprachliche Version des Werks.²⁶⁶ Suzan FOLKERTS hat daraus geschlussfolgert, es sich bei der Zielgruppe des Werks um Kleriker handelte, die mithilfe der *Vita* in die Sieben Gaben des Heiligen Geistes und andere theologischen Fragen eingeführt wurden und denen die Schrift außerdem, wie eine Exempelsammlung, Vorlagen für die Predigtvorbereitung bot. Ihre Deutung wird dadurch erhärtet, dass der berühmte Zisterzienserchronologe Cäsarius von Heisterbach bereits in

²⁶⁴ CALZÀ, Verstehen des Göttlichen, S. 157.

²⁶⁵ VON DER OSTEN-SACKEN, Jakob von Vitrys *Vita Mariae Oigniacensis*, S. 106; 118-121; Zitat, S. 120.

²⁶⁶ Tatsächlich wurden fast alle Handschriften in Männerklöstern geschrieben bzw. befanden sich in deren Eigentum. Besonders häufig erscheinen die Zisterzienser als Eigentümer einer *Vita B. Mariae*, vor allem in der frühen Zeit (im 13. Jahrhundert). Die Ursache dafür ist sicher die zisterziensische Spiritualität, die der Text vermittelt sowie die Tatsache, dass die Zisterzienser Protagonisten in einigen Erzählungen sind. Dass die Zisterzienser Maria von Oignies als ihre eigene Heilige betrachteten, darauf deutet unter anderem die Handschrift aus dem Kloster Villers hin. In Chrysostomus Henriquez' Heiligenliste von 1630 ist Maria von Oignies als *S. Maria Oegnies soror seu oblata ordinis Cisterciensis in Belgio*, 23 Jun verzeichnet. Chrysostomus Henriquez, *Quinque Prudentes virgines*, S. 459; *Catalogus sanctorum ac beatarum maximè illustrium ordinis Cisterciensis, ex probatis ecclesiae auctoribus collectus*, siehe bes. S. 474. Neben den Zisterziensern (elf Handschriften) besaßen auch andere Gemeinschaften Abschriften der *Vita B. Mariae*, so die: Regularkanoniker (sechs Handschriften), Benediktiner (fünf Handschriften), Kartäuser (vier Handschriften), Prämonstratenser (eine Handschrift), Brüder vom gemeinsamen Leben (eine Handschrift), sowie die Kreuzherren (3 Handschriften). Vgl. hierzu die Liste von FOLKERTS, *The Manuscript Transmission of the Vita Mariae*, S. 228-29. Es erstaunt, dass sich weder im Besitz der Franziskaner noch der Dominikaner eine Abschrift der *Vita Mariae* befand. Dabei hatte Franziskus eigens eine Pilgerreise nach Brabant unternehmen wollen, um die *mulieres religiosas* zu treffen und Thomas von Cantimpré nutzte das Werk als wichtige Quelle. Eine Erklärung könnte die zeitlich frühe Entstehung des Textes sein, die in die Etablierungsphase der Bettelorden fällt oder es handelt sich einfach um einen Überlieferungszufall, denn im Kontext von Exempelsammlungen, vornehmlich der Dominikaner, kam dem Werk später eine entscheidende Bedeutung zu.

den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts die *Vita Mariae* als Quelle für seinen 1225-1226 entstandenen *Libri VIII Miraculorum* verwendet hat. Anschließend diente das Werk vor allem dominikanischen Hagiographen als Vorlage. Insbesondere Thomas von Cantimpré inspirierte es zur Abfassung eigener Frauenviten wie auch zum *Bonum universale de apibus*.²⁶⁷ Überdies holten sich auch Stephan von Bourbon²⁶⁸ und Arnold von Lüttich,²⁶⁹ in dessen *Alphabetum narrationum* Michael LAUWERS mehr als zehn verschiedene *Exempla* nachgewiesen hat, die der *Vita B. Mariae Oigniacensis* entnommen sind,²⁷⁰ wertvolle Anregungen für ihre bedeutenden Exempelsammlungen, wie auch Vincenz von Beauvais, der Jakobs Vita fast vollständig in sein *Speculum historiale*²⁷¹ aufgenommen hat.

4. Die Frauenviten der Dominikaner

4.1. Das Supplement zur *Vita Mariae Oigniacensis* (um 1231): „Das Heil wirkt in Brabant“ – Ein hagiographischer Gegenentwurf zum Kurienhof in Rom des Dominikaners Thomas von Cantimpré

Neben Jakob von Vitry setzte sich vor allem der Prior der Augustinergemeinschaft von Oignies,²⁷² Giles von Walcourt, für die Verehrung der Maria von Oignies ein. Um ihren Heiligenkult zu befördern,²⁷³ bat er den Dominikaner Thomas von Cantimpré, der das Priorat 1231 visitierte, eindringlich darum, die Vita um die Wunder, die sich vor und nach Marias Tod zugetragen haben, zu ergänzen.²⁷⁴ Ihm, wie auch Jakob von Vitry, hat er sein Werk gewidmet.

4.1.1. Zu Thomas von Cantimpré (um 1201 - um 1270/72)

Thomas von Cantimpré wurde um 1201 in der Nähe von Brüssel geboren. Er entstammt einem

²⁶⁷ Zur Vorbildwirkung Jakobs von Vitry auf die hagiographische Methode Thomas' von Cantimpré siehe ROISIN, La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré.

²⁶⁸ Stephan von Bourbon fasste das Werk *De VII donis Spiritus Sancti* auch *De diversis materiis praedicalibus*, das für die Predigervorbereitung gedacht war.

²⁶⁹ Arnold von Lüttich hat drei bedeutende Werke geschrieben. *Alphabetum auctoritatum* auch *Liber de auctoritatibus sanctorum* (1276), *Alphabetum narrationum* (1297-1309), *Compendium mirabilium* auch *Liber de mirabilibus rebus et eventibus* (1308-1310).

²⁷⁰ Siehe LAUWERS, *Expérience béguinale*, S. 61-103.

²⁷¹ Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale*. Die Vita umfasst ganze 42 Kapitel, während im Vergleich dazu die Elisabeth-Vita nur 1 Kapitel enthält.

²⁷² Zur Geschichte der Klostergründung siehe die aus dem späten 13. Jahrhundert stammende anonyme *Historia foundationis Venerabilis Ecclesiae Beati Nicolai Oigniacensis ac ancillae Christi Mariae Oigniacensis*; engl. Übersetzung v. FEISS, *History of the Foundation of the Venerable Church*, in: *Mary of Oignies. Mother of Salvation*, S. 167-73; siehe auch S. 199-202.

²⁷³ Giles war selbst Zeuge zahlreicher Wunder, Thomas widmete ihm das Supplement zur Vita der Maria von Oignies. Supplement 3, 12-14, 19.

²⁷⁴ Dieser Text ist heute in sechs Handschriften erhalten, die alle aus dem 15. Jahrhundert stammen. Fünf Manuskripte sind zusammen mit der Vita Jakobs von Vitry überliefert, das sechste ist nur in Auszügen gemeinsam mit dem *Historiologium* des Johannes Gielesman von Rooklooster überliefert.

Brabanter Adelsgeschlecht.²⁷⁵ Zur Erfüllung eines Gelübdes seines Vaters war er im Alter von fünf Jahren dem Kloster Lüttich übergeben worden. Als Vierzehnjähriger hörte er eine Kreuzzugspredigt des Jakob von Vitry, die ihn derart bewegte, dass er 1217 als Novize ins Augustinerchorherrenstift von Cantimpré eintrat, wo er fünfzehn Jahre blieb. Die Gemeinschaft unterstand der Observanz von St. Viktor in Paris, der Gemeinschaft, die damals zu den aktivsten Zentren intellektuellen Lebens zählte und enge Verbindungen zu der Augustinergemeinschaft von Oignies unterhielt.²⁷⁶ 1224 empfing Thomas die Priesterweihe. Vier Jahre später wurde er zum Beicht- und Predigtamt an die Kathedrale von Cambrai berufen. Dort blieb er mehrere Jahre und betreute während dieser Zeit auch einige Beginengemeinschaften, unter anderem die Kommunitäten von St. Trond, Liège und Nivelles.²⁷⁷ Um 1232 wechselte er zum Dominikanerorden, der kurz

²⁷⁵ Zu seiner Biographie siehe HÜNEMÖRDER, Art. Thomas von Cantimpré; STUTVOET-JOANKNECHT, Der byen boeck, S. 8*-35*.

²⁷⁶ VMO-S 27: *Qua enim caritate vos diligam, quam sincero vos amore complectar, ipse novit, qui omnia novit. Nondum enim annorum quindecim aetatem attigeram, cum vos necdum Præsulem in Lotharingæ partibus prædicantem audiens, tanta veneratione dilexi, ut me solius nominis vestri letificaret auditus: ex tunc mecum vestri amor individuus perseverat.* Die Gründung des Stifts von Cantimpré war um 1180 durch Johannes von Cantimpré erfolgt, Thomas würdigte ihn später durch die Abfassung einer Vita, deren zentrales Thema die *vita apostolica* war. GODDING, Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré, S. 241-316.

²⁷⁷ Damals gab es in den Niederlanden vier Hauptzentren beginischen Lebens, die miteinander in Kontakt standen. Eines von ihnen war Huy, gelegen in der Lütticher Diözese, wo um 1182 die dreiundzwanzigjährige Witwe Jutta (1158 – 1228) Haus und Kinder verließ, um gemeinsam mit ihren Anhängern und Anhängerinnen in einem Leprosenhospital zu arbeiten. Zehn Jahre lang widmete sie sich dieser Tätigkeit. Danach zog sie sich als Einsiedlerin in eine kleine Zelle an der Leprosenkirche zurück, wo sie weitere sechsdreißig Jahre ihres Lebens verbrachte. Der Prämonstratenser Hugo von Floreffe schrieb später ihre Vita. Ein Jahrzehnt nach ihr gründete sich in Nivelles um Maria von Oignies ebenfalls eine Gemeinschaft, die in der Leprosenpflege tätig war. Auch Maria zog sich nach einigen Jahren gefolgt von Gefährtinnen als Reklusin in eine Zelle ins Augustinerpriorat von Oignies zurück, wo sie fortan als *mulieres religiosae* lebten. Die Städte Nivelles und Oignies bildeten das zweite Zentrum des frühen Beginentums. Die Frauengemeinschaften hatten sich hier um das Zisterzienserkloster Villers, das 1146 von Mönchen aus Clairvaux gegründet worden war und das ihnen als spiritueller Mittelpunkt galt, angesammelt. Die Mönche dort zeigten seit ihrer regen Korrespondenz mit der rheinischen Mystikerin Hildegard von Bingen (1175-77) ein starkes Interesse an weiblicher Spiritualität. Im 13. Jahrhundert kamen die Äbte William (1221-37/38) und Jakob (1276-83) regelmäßig nach Nivelles, um dort zu den Beginen zu predigen. Etliche Beginen waren hoch gebildet, sie konnten lesen und verstanden zum Teil auch Latein. Es ist bekannt, dass einige von ihnen bei der Predigt der Dominikanerpriester vor den Regularkanonikern in Cantimpré anwesend waren. Zu den einzelnen Beginengemeinschaften siehe SIMONS, Cities of Ladies, hier S. 36-60. Zum Verhältnis der Beginen und der Zisterzienser von Villers siehe DE MOREAU, L'abbaye de Villers en Brabant, S. 105-109; MC DONNELL, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, S. 281-91. Zum Briefkontakt des Klosters Villers mit Hildegard von Bingen siehe VAN ACKER, Hildegardis Bingensis, Epistolarium, Bd. 2, in: Corpus Christianorum, S. 269-71, Nr. CIXR, siehe auch S. 235-36. Hildegard hatte dem Kloster Villers 1175 eine Handschrift mit ihren Kompositionen geschenkt. Vgl. auch Chronica Villariensis Monasterii, in: MGH, SS, Bd. 25, S. 195-209, hier S. 200. Zur literarischen Bildung der Beginen siehe SIMONS, Staining the Speech of Things Divine, S. 85-110. Thomas Cantimpré über die Beginen, siehe Liber de natura rerum, S. 442-43.

Außer Maria von Oignies lebte im Umkreis des Klosters Villers auch Ida von Nivelles († 1231), die sich mit neun Jahren einer Beginengemeinschaft anschlossen hatte, nachdem sie, weil sie verheiratet werden sollte, von zu Hause geflohen war. Mit sechzehn Jahren trat Ida dem Zisterzienserorden bei und erlangte Verehrung wegen ihrer Ektasen. Der Zisterzienser Goswin von Bossut aus dem Kloster Villers wird als der Autor ihrer Vita vermutet. Ein weiteres Zentrum der Beginen war Lüttich, wo Johannes von Nivelles mit seinem Gefährten Johannes von Liro eine Gruppe von Beginen betreute. Johannes. Auch in Liégeois sammelten sich zwischen 1207-19 zahlreiche Frauen und gründeten 1241 eine Beginenkommunität. In einem Vorort von Liège, in Mont-Cornillon, widmete sich eine Gruppe von Männern und Frauen der Leprosenpflege. Hier wuchs die fünfjährige Waise Juliana in der Obhut mehrerer *mulieres religiosae* auf, bevor sie um 1222 die Vorsteherin einer Gemeinschaft wurde, deren Lebensweise sich am monastischen Leben orientierte. Nach einem Streit mit dem männlichen Vorsteher der Kommunität und den Bürgern von Liège, den Gründern des Leprosoriums, verließ sie 1247 mit drei Gefährtinnen das Hospital, um bis zu ihrem Tod 1258 als Rekluse in Fosses bei Namur zu leben. Ein viertes Zentrum beginischen Lebens waren die Gebiete um Borgloon, St. Trond und Zouleeuw, wo Christina Mirabilis gewohnt bzw. neun Jahre mit der Einsiedlerin Jutta in Borgloon ver-

zuvor seine ersten Niederlassungen in den Niederlanden errichtet hatte. Er trat dem Konvent von Löwen bei, hielt aber weiterhin zu den Kanonikern von Cantimpré Kontakt. 1237 sandte ihn der Predigerorden zum Studium nach Paris, wo er drei Jahre blieb und im Konvent von St. Jacques lebte.²⁷⁸ 1238 nahm er am Pariser Ordenskapitel teil. Wenig später wurde er, noch bevor er den Magistergrad erreicht hat, von Paris nach Löwen zurückgerufen, wo er seit 1246 als Subprior und Lektor bezeugt ist. Das Amt hatte er wohl bis zu seinem Tod 1270/72 inne. Es wird angenommen, dass Thomas um 1250 noch ein Studienjahr in Köln im kurz zuvor gegründeten *studium generale* zugebracht hat, wo er bei Albertus Magnus (1193-1280) studiert haben soll.²⁷⁹ Dies scheint insofern plausibel, als Thomas als Lektor für die theologische und seelsorgerische Ausbildung der Predigerbrüder zuständig war. Viele Jahre lang wirkte er erfolgreich als Seelsorger und Prediger sowohl in den Niederlanden als auch in Frankreich, wo er gegen die Albigenser predigte. Auf einer seiner Predigtreisen besuchte er Lutgard, die Protagonistin einer seiner Viten, in Aywières und traf in Ypern mit seinem Kollegen Siger von Lille zusammen, der ihn zur *Vita Margarete* inspirierte.

Zur Unterstützung seiner Lehr- und Seelsorgetätigkeit verfasste Thomas von Cantimpré mehrere Schriften, die er bei der Ausbildung einsetzte sowie die hagiographischen Lebensbeschreibungen von:²⁸⁰ Johannes von Cantimpré (mit Unterbrechungen 1223-28, vollendet nach 1260),²⁸¹ Maria

bracht hatte. Außer Christina hatte auch Lutgard von Tongern eine Zeitlang mit der Einsiedlerin Jutta in Borgloon gelebt, bevor sie sich 1216-17 ins Kloster zurückgezogen hatte. Ida von Gorsleew dagegen hatte um 1210 die Kapitelschule von Borgloon besucht und trat um 1213 dem Zisterzienserorden bei. Insgesamt lässt sich beobachten, dass viele Frauen eine Zeitlang als Beginen gelebt hatten, bevor sie sich für ein traditionelles monastisches Leben entschieden. Weitere Beginengemeinschaften bei SIMONS, *Cities of Ladies* mit einer Karte der frühen Beginenkomunitäten, S. 45. Die *Vita* der Christina Mirabilis berichtet kurz über Ida von Gorsleew: *Post hac de domo propria et cognatione digressa, castrum in confinio Alamannia, quod Loen dicitur, expetivit: ubi cum quadam religiosissima vitæ reclusa Ivetta nomine, moram per novennium faciens, mira per eam operatus est Dominus*. VCM 38. VOIGT hat die besondere Bedeutung des Hospitaldienstes für die Beginen betont und die urkundliche Überlieferung der Hospitäler St. Christoph und Mont-Cornillon in Lüttich näher beleuchtet. VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 23-33.

²⁷⁸ Im selben Kloster wirkte zu der Zeit auch Hugo von St. Cher (um 1190-1263), der damalige Provinzial der französischen Ordensprovinz (1227-30, 1236-44), der 1244 zum Kardinal berufen, als päpstlicher Legat nach Deutschland gesandt wurde (1251-53) und überdies maßgeblich für die Einführung des Fronleichnamsfestes verantwortlich war. Zum Fronleichnamsfest siehe GUSTEN, *Die Hostienmonstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts*, S. 16-56; McDONNELL, *The Beguines and the Beghards*, S. 299-319; SIMONS, *Cities of Ladies*, S. 41-42 sowie die von HAQUIN herausgegebene Aktenammlung „Fête Dieu (1246-1996)“.

In Paris lernte Thomas auch Johann von Wildeshausen kennen, der später unter dem Namen Johannes Teutonicus Ordensmeister der Dominikaner wurde.

²⁷⁹ NEWMANN, Introduction, in: Thomas von Cantimpré, *The collected Saint's Lives*, S. 10.

²⁸⁰ Thomas hat stets umfangreich recherchiert, bevor er mit der Abfassung einer *Vita* begann. Zudem war er als Experte auf dem Gebiet der Wunder bekannt, was sich daran zeigt, dass er 1254 mit der Untersuchung des Hostienwunders von Douai beauftragt wurde. Dazu STUTVOET-JOANKNECHT, *Der byen boeck*, S. 24*. NEWMANN vermutet, dass sich Thomas von Cantimpré bei der Abfassung seiner Viten an dem Zisterzienser Goswin von Bossut orientierte, der ganz in der Nähe im Kloster Villers bei Brüssel gewirkt hat. Goswin schrieb die Viten für Ida von Nivelles († 1231), den Laienbruder Arnulf († 1228) sowie den Mönch Abundus von Huy († 1239). Zu den Viten Goswins siehe CAWLEY, *Send me god*; NEWMANN, Introduction, in: Thomas von Cantimpré, *The Collected Saints' Lives*, S. 18.

²⁸¹ *Vita Ioannis Cantimpratensis*, hg. v. GODDING, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 76 (1281), S. 241-316.

von Oignies (Supplement zur Vita, um 1231),²⁸² Christina Mirabilis (um 1232, geändert 1239-40)²⁸³ Margareta von Ypern (um 1240)²⁸⁴ und Lutgard von Aywières (nach 1248, beendet 1262).²⁸⁵ Nach Abfassung der Vita für Margareta von Ypern arbeitete er fünfzehn Jahre lang an seiner enzyklopädischen Naturkunde *Liber de naturum rerum* und trug anschließend auf Bitten seiner Freunde zahlreiche Exempel, auf die er im Laufe seines Lebens gestoßen war, in seinem moraldidaktischen Werk *Bonum universale de apibus* (um 1257 - 1263) zusammen, das er dem Ordensgeneral Humbert von Romans (1254-1263, † 1277) gewidmet hat.

Thomas' Viten wie auch seine Exempelsammlung gehören zu den frühesten erzählenden Quellen des Dominikanerordens, wobei das *Bonum universale* sein im Mittelalter mit Abstand erfolg- und einflussreichstes Werk war.²⁸⁶ Wohl deshalb, weil es Predigtmaterial sowohl für den ordensinternen Gebrauch als auch für die Volkspredigt bereitstellte, wobei die Exempla den Rezipienten mit der zu lebenden Norm konfrontierten oder ihm die Konsequenzen des Verstoßes vor Augen führten.

4.1.2. Aufbau, Inhalt und Implikationen des Supplements

Dem Kleriker Jakob von Vitry, den Thomas sehr verehrt hat, kommt im Supplement eine zentrale Rolle zu. Das zeigt sich schon daran, dass das Werk mit ihm beginnt. In Paris hört er vom Ruhm der Maria von Oignies, er verlässt Land und Familie und gibt seine wissenschaftliche Karriere auf, um „die Magd Christi“ zu sehen. In Oignies angekommen, verpflichtet ihn Maria zur Predigt und Seelenrettung. Sie übernimmt seine Ausbildung und macht innerhalb kürzester Zeit

²⁸² Vita Mariae, Supplementum, ed. RAYSSIUS, in: AASS, 5. Juni; ins Englische übersetzt von FEISS, The Supplement to the Life of Marie d'Oignies.

²⁸³ Vita S. Christinae Mirabilis virginis Trudopolitanae auctore Thomas Cantipratano, in: AASS, 24. Juli, XXXII, S. 637-60; ins Engl. übers. v. KING, Thomas von Cantimpré, The Life of Christina Mirabilis; KING / NEWMAN, The Life of Christina the Astonishing, in: Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives, S. 123-157.

²⁸⁴ Thomas von Cantimpré, Vita Margarete de Ypres, in: Archiv Fratrum Praedicatorum 18 (1948), S. 106-30; ins Engl. übers. v. KING, Thomas von Cantimpré, The Life of Margaret of Ypres; sowie in: Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives, S. 159-206.

²⁸⁵ Thomas von Cantimpré, Vita S. Lutgardis, in: AASS, 16. Juni, XXIV, S. 187-209; ins Englische übersetzt von KING, The Life of Lutgard of Aywières by Thomas de Cantimpré; KING / NEWMAN, The Life of Lutgard von Aywières, in: Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives, S. 207-296. Es haben sich folgende Handschriften erhalten: 13 HS der *Vita Christinae Mirabilis*, 9 HS der *Vita Lutgardis*, 3 HS der *Vita Margarete de Ypres* und nur eine HS der *Vita Ioannis Cantimpratensis*. Die *Vita Christinae* wurde auch ins Niederländische und Mittelenglische übersetzt, die *Vita Lutgardis* ins Niederländische und Französische und die *Vita Margarete* ins Deutsche. Zudem existiert ein *Passionale* aus dem 15. Jahrhundert, welches sich heute in Brüssel befindet (Bibliothèque royale de Belgique, MS 7917), welches fünfzig kurze *vitae*, *passiones* u.ä. weiblicher Heiliger enthält. Diese Handschrift war ursprünglich im Besitz der Brüder vom gemeinsamen Leben von St. Hieronymus in Utrecht und später der Bollandisten. Diese Handschrift enthält auf fol. 116^{ra}-121^{rb} eine gekürzte Version der *Vita Lutgardis*. Das Werk enthielt neben der Vita der Heiligen Lutgard weitere Viten heiliger Frauen: der Maria von Oignies, der Christina Mirabilis sowie der Elisabeth von Thüringen. Siehe dazu LEFÈVRE, Sainte Lutgarde, S. 292-96.

²⁸⁶ Von der großen Popularität des Werks zeugen die noch heute erhaltenen über 100 lateinischen Handschriften, die sechs Drucklegungen aus der Zeit von 1473 bis 1627 und die volkssprachlichen Übersetzungen. STUTVOET-JOANKNECHT nimmt an, dass die niederländischen Übersetzungen für Frauen aus dem Kreis der Devotio Moderna gedacht waren. Die deutsche Version stammt vermutlich aus einem Zisterzienserinnenkloster. STUTVOET-JOANKNECHT, Der byen boeck, S. 2*-4*.

einen derart begnadeten Prediger aus ihm, dass sich kaum einer in der Auslegung der Schriften und in der Austreibung der Sünden mit ihm messen kann. Ihre Zusammenarbeit stellt sich danach so dar, dass Jakob durch die Kraft der Worte und Maria durch ihre charismatische Ausstrahlung wirkt. Ein Beispiel zeigt das besonders deutlich.

Einmal kommt ein reicher Kaufmann zusammen mit einer Gruppe von Bürgern aus der Stadt Nivelles nach Willambroux, um die selige Maria zu sehen. Als er sie anschaut, wird er durch ihren bloßen Anblick bekehrt. Er nimmt das Kreuz und schließt sich dem Feldzug gegen die Albigen-
ser an. Unterwegs lädt er durch seine gottesfürchtigen Ermahnungen den Hass seiner Gefährten auf sich, so dass sie beschließen, ihn zu töten. Ein Freund verrät ihm den geplanten Anschlag, doch er gibt sich unerschrocken und äußert, seine Belehrungen fortsetzen zu wollen und ernstfalls, um der Ehre Christi willen, das Martyrium zu erleiden. Gott verhindert die teuflische Tat und nach seiner Heimkehr sucht der Mann zur Erbauung erneut die selige Maria auf, die ihm einen ausführlichen Einblick in die schrecklichen Qualen des Fegefeuers erteilt. Darauf begibt er sich in eine Kirche, lässt sich vor dem Altar nieder und richtet den Blick auf die Pyxis, in der sich der Leib Christi befindet. Während der Betrachtung bewegt sich das Gefäß plötzlich auf ihn zu und stoppt erst, als es ihn fast erreicht hat. Dasselbe wiederholt sich noch zwei weitere Male. Beim dritten Mal verfällt er in Ektase und bekommt die Dinge des Himmels zu sehen. Nachdem er seine Besinnung zurückerlangt hat, eilt er zu Maria. Sie deutet die Vision als göttliche Verheißung, wonach seine Seele nur kurz im Fegefeuer gereinigt werden müsse, da er seine Bußleistung bereits vollbracht hat, indem er das Kreuz im aufrichtigen Wunsch genommen hat, das Martyrium zu erleiden.²⁸⁷

Das Beispiel, das die Verinnerlichung von Buße und Beichte zum Ausdruck bringt, zeigt Thomas' geistige Verbindung zur Pariser Moraltheologie. Er macht klar, dass die innere Einstellung zählt und die Kreuznahme nur dann, wenn sie im aufrichtigen Wunsch nach dem Martyrium erfolgt, eine gleichwertige Bußleistung wie der tatsächliche Märtyrertod darstellt.

Die Fegefeuerthematik spielt noch in einem anderen Beispiel eine wichtige Rolle. Maria empfindet stets großes Mitleid mit den verlorenen Seelen und ist besonders um die Seele ihrer verstorbenen Mutter besorgt, obwohl diese häufig Almosen gespendet und ein in der Welt angesehenes Leben geführt hat. Einmal erscheint ihr der Geist der Mutter und klagt über ihr früheres sündhaftes Leben, das auf Wucher und unrechtem Gewinn basiert hat. Die Mutter beschuldigt sich, dass sie, obschon sie davon gewusst und die Verstöße gegen die Gebote erkannt hat, nichts dagegen

²⁸⁷ VMO-S 4.

unternommen habe. Nachdem der Geist verschwunden ist, sinnt Maria über die Worte nach. Dann preist sie den Herrn für seine Gerechtigkeit.²⁸⁸

In diesem Beispiel, das besonders drastisch erscheint, da es sich um die Mutter der Heiligen handelt, appelliert Thomas an die persönliche Verantwortung des Einzelnen, indem er zeigt, dass die Wunderkraft der Heiligen nur bußfertigen Menschen zukommt. Im Gegenzug wird in einem anderen Mirakel berichtet, wie der bereits erwähnte Kreuzfahrer und sein kleiner Sohn durch eine Strähne von Marias Haaren von ihren Leiden befreit werden.²⁸⁹ Andere Wunder bezeugen die Kraft von Marias Gebet, auch ist von miraculösen Erscheinungen die Rede, die mit ihr in Verbindung stehen.

An die Wunder, die sich zu Marias Lebzeiten ereignet haben, schließen sich die posthumen Mirakel an.²⁹⁰ Thomas beginnt mit einer obskuren Geschichte über die Gewinnung ihrer Reliquien. Er berichtet, dass Maria zu ihren Lebzeiten voller Grausen beobachtet, wie der Prior dem soeben im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Johannes de Pomerio die Zähne herausbricht. Worauf sie ihm sagt, dass es ihr hoffentlich später nicht ähnlich ergehe. Als der Prior nach ihrem Tod versucht, die begehrten Reliquien zu erlangen, gelingt es ihm, trotz größter Anstrengung nicht, ihren Mund zu öffnen. Er erinnert sich ihrer Worte und betet zu ihr, so dass die Verstorbene den Mund öffnet und sieben Zähne ausspuckt.²⁹¹

Dass Thomas von Cantimpré im Grunde kein Gegner der Reliquienverehrung war, zeigt das nächste Beispiel, in dem er berichtet, dass Jakob von Vitry eine Reliquie der seligen Maria besaß, die er stets bei sich trug. So auch während seiner Zeit als Bischof von Akkon, als er am Kurienhof weilte und mit Hugolin, dem Bischof von Ostia und späteren Papst Gregor IX., zusammentraf, der ihm klagte, vom Geist der Blasphemie geplagt zu werden. Jakob empfahl ihm die Vita der seligen Maria zur Besserung des Zustands, doch Hugolin erbat überdies eine Reliquie von ihr. Sobald er allein war, las er in der Vita, wobei sein Herz mit Freude erfüllt wurde, als er dann auch noch die Reliquie berührte, schwand der böse Geist völlig von ihm.²⁹² Es scheint als wollte Thomas mit diesem Exempel den späteren Papst von der Heiligkeit der Beginen überzeugen.

Die Schlusskapitel des Supplements zeugen wiederum von der Verehrung, die Thomas für Jakob von Vitry empfand, denn sie enthalten mit einer Ausnahme nur Wunderberichte, die mit ihm in Verbindung stehen sowie Warnungen und Klagen, die Thomas an seinen zum Kardinal aufge-

²⁸⁸ VMO-S 12.

²⁸⁹ VMO-S 4 u. 5.

²⁹⁰ VMO-S 14-23.

²⁹¹ VMO-S 14.

²⁹² VMO-S 15-17.

stiegenen Mentor adressiert hat.²⁹³ Thomas bezeichnet Jakob als Apostel der *Lotharingiae regiones*, der sein Missionsgebiet wegen kirchlicher Würden und vergänglichem Ruhm im Stich gelassen hat. In einem Mirakel, in dem Maria von Oignies ihren frühen Beichtvater aus Todesgefahr befreit, lässt Thomas²⁹⁴ ihn daraufhin um die Aufhebung seines Bischofams bitten.

Die Entwicklung des Kults um Maria von Oignies

Tatsächlich war Jakob 1226 noch einmal als Suffraganbischof nach Lüttich zurückgekehrt, nachdem im selben Jahr die neue Stiftskirche in Oignies fertiggestellt werden konnte. Er weihte fünf Altäre sowie die Gebeine seiner früheren Beichttochter und ließ sie anschließend in einem Schrein zur Schau stellen.²⁹⁵ Prior Giles war hoch erfreut und hoffte, Jakob würde in Oignies bleiben. Doch er wurde enttäuscht, denn dieser verließ den Ort nach der Amtshandlung.

Jakobs liturgische Weihehandlung kam damals einer bischöflichen Kanonisation gleich, so dass es nicht verwundert, dass zur selben Zeit in der benachbarten Zisterzienserabtei Villers,²⁹⁶ die in engem Kontakt mit den Beginnen stand, ein Offizium für Marias von Oignies entstand, das auf liturgischen Magdalenentexten basierte.²⁹⁷ Als Autor wird Goswin von Bossut vermutet, der auch die Viten für Ida von Nivelles († 1231), den Laienbruder Arnulf († 1228) sowie den Mönch Abundus von Huy († 1239) verfasst hat. In dem Offizium wird Maria als *benigna* - Begine bezeichnet, die bei *Nivella* (Nivelles) eine neue Form religiösen Lebens begründet hat. Nach Aussage Daniel MISONNES, des Editors des Offiziums, wurde das Marienfest regelmäßig in dem Zisterzienserkloster Villers begangen. Dennoch hat sich aus der Verehrung Marias von Oignies kein bleibender Kult entwickelt. Eine Ursache dafür war wohl, dass die Frauengemeinschaft, zu der Maria von Oignies gehört hat, 1250 das Gelände beim Augustinerchorherrenkonvent St. Nikolaus verlassen musste. Auch wird das mangelnde Interesse der Päpste, Honourius III. und Gregor IX., die nur die männliche Kommunität von Oignies unterstützten und förderten, sowie die Ab-

²⁹³ VMO-S 15-23.

²⁹⁴ VMO-S 24: [...] *in partibus Lotharingæ (quibus ut certissime credimus, a summo Pontifice Christo Legatus a partibus Orientis remissus est) animæ destitutæ consilio vel auxilio tendent ad inferos. Gloria in Ecclesia maxima est Romæ inter Cardinales habere locum; sed quid illi et gloria? Christus opprobrium hominum et abjectio plebis factus, nobis sui exemplum reliquit, ut sequamur vestigia ejus. Verumtamen si tendat ad gloriam, quod minime creditur; quæ gloria major, quam cum abjecerit gloriam, gloriam tantam inveniatur, cui nec ulla inter glorias gloria possit æquare?*

²⁹⁵ BOLTON, *Vitæ Matrum*, S. 253-73. Zu Marias Reliquien siehe DIDIER, *Oeuvres dispersées du Trésor d'Oignies*, S. 316; LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts*, S. 410-13.

²⁹⁶ 1269 wurden die sterblichen Überreste drei weiterer *mulieres religiosæ*, Juliana von Mont-Cornillon, Heldewidis und Marquina (letztgenannte Frauen waren Einsiedlerinnen), gemeinsam mit vier im Ruf der Heiligkeit stehenden Mönchen hinter dem Hochaltar von Villers beigesetzt. Zwei Jahre danach wurde die Niveller Begine Maria von Grez mit zwei Mönchen an derselben Stelle bestattet. Siehe SIMONS, *Cities of Ladies*, S. 46 sowie Anm. 80, S. 178-79.

²⁹⁷ Siehe dazu CAWLEY, *Send me god*. Das Offizium für Maria von Oignies befindet sich in einer Handschrift, die außerdem ein Offizium für Arnulf Cornibout sowie die Lebensberichte beider Heiligen enthält. MISONNE, *Office liturgique neumé de la Bienheureuse Marie d'Oignies*, S. 267-286. Ins Englische übersetzt und mit einer Einleitung versehen FEISS, *The Liturgical Office of Mary of Oignies by Goswin of Bossut*, S. 175-196.

wesenheit Jakobs von Vitry, der ja der einflussreichste Kultförderers Marias war, dazu beigetragen haben.²⁹⁸

4.1.3. Das Supplement zur *Vita Mariae Oigniacensis* – Jakob von Vitry und sein Verrat an der *Vita apostolica*

Wie Jakob von Vitry war auch Thomas von Cantimpré ein Fürsprecher religiös lebender Laien und ein Verfechter hoher klerikaler Ideale. Dennoch weist sein *Supplementum* zur *Vita Mariae*, das im Auftrag der Augustinergemeinschaft von Oignies entstand, die die Verehrung der Verstorbenen antreiben wollte, aufgrund der anderen funktionalen Bestimmung deutliche Unterschiede zur Lebensbeschreibung des Jakob von Vitry auf. Während Jakob Marias *vita religiosa* in den Mittelpunkt seiner Schrift gestellt und sich auf ihre religiösen Tugenden und ihr seelisches Innenleben konzentriert hat, so dass die Begine als Vorbild christlich religiöser Lebensführung erscheint, wird sie im Supplement als wundertätige Heilige präsentiert. Thomas stellte dabei die *vita apostolica*, die sowohl Maria von Oignies als auch Jakob von Vitry ausüben, ins Zentrum. Indem er die enge Beziehung zwischen der begnadeten Religiösen und ihrem Beichtvater herausstellte, trat Jakobs außergewöhnliche Befähigung zur *vita apostolica* deutlich hervor. Für Thomas war sein Fortgang aus Brabant und die Annahme der höchsten kirchlichen Würden ein Verrat an Jakobs ursprünglicher Aufgabe – der Predigt und Seelenrettung –, das polemisierte er am Schluss des Supplements noch einmal eindrücklich.²⁹⁹

Thomas von Cantimpré schrieb aus der Sicht des Priesters, dem die Rettung der Seelen wichtiger war als kirchliche Ämter und Würden, die für ihn eine Gefahr darstellten. Insofern kann das Supplement auch als klerikaler Gegenentwurf zum Papstthron interpretiert werden. Wie wichtig der apostolische Auftrag für ihn war, zeigt sich daran, dass er selbst 1232 kurz nach Vollendung des Supplements dem Predigerorden beiträt.

4.2. Eine kuriose Heilige? - Die *Vita Christinae Mirabilis* (um 1232, geändert 1239-40)

Nach seinem Übertritt zum Dominikanerorden schrieb Thomas die *Vita Christinae* von Belgien (um 1150 – 1224), die er, wie vor ihm schon Jakob von Vitry, wegen ihres außergewöhnlichen

²⁹⁸ Zu den Hintergründen der verhinderten Kultentstehung siehe BOLTON, Mary of Oignies, S. 218-220.

²⁹⁹ VMO-S 25: *Respondeat mihi nunc Tusculanus ille Romanæ Curie Cardinalis, conferat gloriam suam quam nunc in thalamo, cum illa quam dudum in partibus Lotharingæ pauper admodum et secum privatus habebat. Dixi pauper, sed male: imo maxime dives. Sed nec nunc ditior est, vel unquam fuit. Quid enim illi necessariorum defuit istic? Et si in abundantissimis copiis, quæ illi merito confluebant, defectio ulla suspicata fuisset; nullæ indubitanter manus essent, quæ hanc certatim adimplere non curassent. Nec mirum. Quare? Stupebat enim mundus incognitum monstrum; Episcopum scilicet frequentissimæ civitatis in partibus transmarinis, sponte sua reliquisse dominium; ex Orientalibus copiis pauperem factum, et in humili loco de Oignies inter oves Beghinarum, quas utique abominantur Ægyptii, requiem elegisse. Multos mundus et fere innumerabili copia habet Episcopos, Gallia amplitudine sua Cardinalium redditibus annuis tota vix sufficit: sed mundus, sine Sede Pontifices, Christum imitantes, qui semetipsum exinanivit, ut servi formam acciperet [non vidit] frequenter. Gallia vero sine pompa Cardinalem inglorium nunquam, Hispania autem unum et hoc recentem, ut audio, ante annos tres meruit. Sed hunc, auspice Christo, per preces Ancillæ suæ Mariæ, Lotharingia primum habebat. [...]*

Lebens als die Wunderbare bezeichnet hat.³⁰⁰ Jakob hatte Christina noch persönlich gekannt und sie im Prolog der *Vita Mariae Oigniacensis* als herausragend unter den *mulieres religiosae* gepriesen:

„I saw another in whom God worked so wondrously that after she had lain dead for a long time – but before her body was buried in the ground – her soul returned to her body and she lived again. She obtained from the Lord that she would endure purgatory, living in this world in her body. It was for this reason that she was afflicted for a long time by the Lord, so that sometimes she rolled herself in the fire, and sometimes in the winter she remained for lengthy periods in icy water and at other times she was driven to enter the tombs of the dead. But after she had performed penance in so many ways, she lived in peace and merited grace from the Lord and many times, rapt in spirit, she led the souls of the dead as far as purgatory, or through purgatory as far as the kingdom of heaven, without any harm to herself.“³⁰¹

Die Passage regte Thomas wohl zur Abfassung der *Vita Christinae* an, denn im Prologeingang beteuerte er die Wahrheit des Geschriebenen, indem er auf Jakob als glaubwürdigen Zeugen verwies.³⁰² Weitere Gründe für die Abfassung der Schrift könnten Thomas' eigene Bekanntschaft (seit 1230) mit Lutgard von Aywières, die eine enge Vertraute Christinas war, oder die Verlegung von Christinas Grab sieben Jahre nach ihrem Tod, sein. Thomas berichtet, dass bei diesem Ereignis *universis civibus [...] clerus et conventus monialium* anwesend waren.³⁰³

4.2.1. Das Leben der Christina von St. Trond (um 1150-1224) und die Entwicklung ihres Heiligenkultes

Die um 1150 in Brustem im heutigen Belgien geborene Christina stammt aus bauerlichen Verhältnissen und wuchs in St. Trond als Jüngste von drei Waisenschwestern auf. In ihrem fünfzehnten Lebensjahr wurde sie Vollwaise und verdiente seitdem ihren Lebensunterhalt als Hirtin. 1182 im Alter von zweiunddreißig Jahren erkrankte sie schwer, fiel ins Koma und erwachte nach einiger Zeit auf wundersame Weise. Daraufhin verließ sie ihr Elternhaus und zog, den zeitgenössischen Wanderpredigern ähnlich, durch die Lütticher Diözese. Neun Jahre lebte sie bei der

³⁰⁰ Thomas von Cantimpré, *De S. Christina Mirabilis Virgine Vita* (im Folgenden als VCM zitiert), in: AASS Juli 24, BHL Number: 1746, S. 650-660; online unter: http://www.peregrina.com/matrologia_latina/matrologia_latina.html. Engl. Übers. in: KING / NEWMAN, Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives, S. 127-57.

³⁰¹ *Vidi etiam aliam, circa quam tam mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacuisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, anima ad corpus revertente revixit; et a Domino obtinuit, ut in hoc seculo vivens in corpore, purgatorium sustineret. Unde longo tempore ita mirabiliter a Domino afflicta est, ut quandoque se voluaret in ignem, et quandoque in hieme in aqua glaciali diu moraretur, quandoque etiam sepulchra mortuorum intrare cogeretur. Tandem in tanta post peractam paenitentiam vixit pace, et tantam a Domino gratiam promeruit, ut multoties raptam in spiritu, animas defunctorum usque in purgatorium, vel per purgatorium sine aliqua laesione usque ad superna regna conduceret.* VMO Prol.8.

³⁰² Thomas von Cantimpré schreibt im Prolog: *Memorabilis Christi virginis Christina vitam scribere disponentes, illud in exordio sermonis primitus inseramus, quod venerabilis Jacobus Achnonensis episcopus, postea Romanae curiae Cardinalis, in Vita beatae Mariae de Oignes de ipsa Christina per haec verba commemorat. "Vidi, inquit, aliam (Christinam intellige) circa quam mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacuisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, revixit: et a Domino obtinuit [...]"* VMO-S 1. Vgl. dazu VMO Prol.8.

Thomas war sich wohl der Unglaublichkeit seiner Erzählungen selbst bewusst, denn er bekräftigte gleich zu Beginn seiner Vita die Wahrheit seiner Aussagen, indem er auf die zahlreichen Zeugen verwies und darauf, dass sich die Ereignisse in aller Öffentlichkeit zugetragen hatten. [...] *certus utique relatione narrantium. Nec immerito certum me dixerim, cum tot plane testes habeam in pluribus, quae descripsi, quot tunc temporis in oppido S. Trudonis uti ratione potuerunt. Neque enim haec in angulo gesta sunt, sed plane in populis; nec tantum temporis transiit, quod ea absorbit et sepelivit oblivio, cum non eo amplius quam anni octo sint, quo haec scripsi post mortem ejus. Alia vero quae nemo hominum scire potuit nisi ipsa, ab illis proprie audiui, qui ea ab ore illius se percepisse testati sunt.* VCM 2, siehe auch Kap. 3.

³⁰³ VCM 54.

Reklusin Jutta von Huy (1158-1228).³⁰⁴ Während und auch nach dieser Zeit stand sie dem Grafen Ludwig II. von Loon (1197-1218) als Beraterin zur Seite und suchte regelmäßig die Benediktinerinnerabtei von St. Truden auf³⁰⁵, in der sie 1224 starb. Nach ihrem Tod wurde sie im Kloster von St. Trond beigesetzt, was für eine hohe Wertschätzung durch ihre Zeitgenossen spricht, denn üblicherweise waren derart privilegierte Begräbnisstätten den Konventsmitgliedern bzw. adligen Förderern vorbehalten. Wahrscheinlich wollten sich die Nonnen von St. Katharina durch eine Heilige in ihren Klostermauern von anderen Konventen abheben. Darauf deutet auch die Tatsache hin, dass Christinas Vita später ein *Supplementum*³⁰⁶ beigefügt wurde, das offenkundig dazu gedacht war, die Aufmerksamkeit auf das Kloster und die in seinen Mauern verehrte Heilige zu lenken.³⁰⁷ Durch die *translatio* und das *post mortem* erfolgte Wunder waren die formalen Voraussetzungen für eine Heiligsprechung gegeben, worauf zweifelsohne das Interesse des anonymen Autors hinauslief. Thomas von Cantimpré hatte nichts Derartiges im Sinn, sonst hätte er die *Vita Christina* anders aufgebaut. Da er den Ereignissen nach ihrem Tod keinen Platz in der Vita eingeräumt hat und das Kloster im Text nur eine beiläufige Rolle spielt, ging es ihm offenkundig um etwas Anderes.³⁰⁸

4.2.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der *Vita Christinae Mirabilis*

Im Unterschied zur Vita der Maria von Oignies, die einem chronologischen Aufbau folgt und auch zahlreiche biographische Daten enthält, handelt es sich bei der *Vita Christinae Mirabilis* um einen durchweg allegorischen Text.³⁰⁹ Dies wird schon im Texteingang deutlich, wo von Christi-

³⁰⁴ Vor Abfassung der Vita hatte Thomas sowohl Jutta von Huy als auch den Abt Thomas, welcher der männlichen Kommunität von St.-Trond vorstand, als Zeugen befragt. Da Jutta bereits 1228 starb, muss Thomas sie kurz davor befragt haben. VCM 38 u. 47-49. Zu Christinas Biographie siehe die im Internet unter: <http://othes.univie.ac.at/757/> veröffentlichte Magisterarbeit von KRAML, Die Vita der Christina Mirabilis, bes. S. 21-26.

³⁰⁵ VCM 46, 51-53.

³⁰⁶ Das Supplementum stammt von einem anonymen Verfasser. Es beginnt mit einer wundersamen Erscheinung, die sich im Jahre 1249 ereignet haben soll, als eine uralte, ganz in Weiß gekleidete Frau an die Tür des Katharinenklosters von St. Trond klopfte und nach einem Priester verlangte. Diesem berichtete sie von ihrer göttlichen Sendung, die die Erhebung der Gebeine der heiligen Christina zum Ziel hat. Wollte man dem Gebot entsprechend handeln, so würde das Kloster Gnade und Ruhm erlangen, andernfalls aber würde es die Missgunst des Herrn auf sich laden. Nach der Verkündigung dieser Worte verschwand die Frau und konnte trotz intensiver Suche nicht wieder aufgefunden werden. Da der Konvent den Zorn Gottes fürchtete, ließen die Schwestern das Grab öffnen, die Reliquien entnehmen, säubern und nahe dem Altar *in loco celebri* erneut beisetzen. Wenig später soll sich bereits das erste Mirakel ereignet haben, als eine gelähmte Frau am Grab der heiligen Christina augenblicklich von ihrer Krankheit genas.

³⁰⁷ Da im Supplementum das Jahr 1249 erwähnt wird, kann es frühestens 17 Jahre nach Abfassung der Vita geschrieben worden sein.

³⁰⁸ Vgl. VCM 57-58.

³⁰⁹ Laut HAAS hat: „die integumentale, fabulöse, fiktionale Rede- und Schreibweise [...] im Rahmen geistlicher Unterweisung ihre Rechtfertigung. Wie die Heilige Schrift ist sie in der Lage, Wahres zu sagen, vorausgesetzt, die Allegorie oder das *integumentum* vermag als ein hermeneutisches Programm erkannt und rezipiert zu werden. Das Andere des anders Gesagten ist die durch und in der Verhüllung gesagte Wahrheit.“³⁰⁹ Christinas groteskes Verhalten hat, so resümiert HAAS nur ein Ziel: „Sich 'aus den gewöhnlichen, natürlichen Abhängigkeiten' herauszuheben und das Leben als ein Kampfstätte zu signalisieren, auf der das Irdisch-Böse mit numinosen Kräften zu bekämpfen ist. In der Distanzierung zur Welt schafft sie sich eine 'Nicht-Welt' (Wüste, Wald, einsam gelegene Orte etc.), aus der heraus

nas zwei Schwestern die Rede ist, deren Lebensweise denen der bethanischen Schwestern, Maria und Martha, gleicht. Während sich die älteste Schwester der *vita religiosa* verschieben hat, hat die mittlere die Haushaltsführung übernommen. Signifikanter Weise vereinigt Christina als jüngste Schwester die *vita activa* und die *vita contemplativa* der beiden Älteren. Fernab von allen Menschen hütet sie das Vieh und empfängt regelmäßig Besuche von Christus, der sie tröstet. Die Hirtentätigkeit symbolisiert Christinas Demut und verweist, mit Blick auf die Weihnachtsgeschichte, auf die durch Hirten verkündete Ankunft des Herrn.

Nach der knappen Vorstellung überspringt Thomas einen Zeitraum von ca. fünfzehn Jahren und fährt fort, von Christinas plötzlichem Tod und ihrer Jenseitsreise zu berichten. Er erzählt, wie sie ins Fegefeuer kommt und die Qualen der gepeinigten Seelen sieht, die so schrecklich sind, dass sie denkt, sie sei bereits in der Hölle.³¹⁰ In der Hölle entdeckt sie mit Entsetzen einige ihrer früheren Bekannten und empfindet großes Mitleid mit ihnen. Zuletzt gelangt sie vor den Thron und die Herrlichkeit Christi. Der Himmelsherrscher stellt sie vor die Wahl bei ihm zu bleiben oder in ihren sterblichen Leib zurückzukehren, um für die verlorenen Seelen Buße zu leisten und die Lebenden zur Umkehr zu bewegen.³¹¹ So kehrt Christina aus Mitleid mit den Seelen zu den Sterblichen zurück. Sie erwacht während ihrer eigenen Leichenfeier und fliegt wie ein Vogel ins Gebälk der Kirche. Die Trauergemeinde verlässt daraufhin panikartig die Kirche und nur ihre Schwester und der Priester, der sie durch die Macht des Leibes Christi zurück auf die Erde zwingt,³¹² bleiben zurück. Soweit die Vorgeschichte. Anschließend kommt Thomas zum Kern der *Vita Christinae*, in dem er die von Christina vollbrachten Bußleistungen als Mittel der *vita apostolica* präsentiert.

Die drei Stadien geistlichen Lebens nach Wilhelm von Saint Thierry

Wie Jakob von Vitry greift auch Thomas von Cantimpré für die Darstellung des moralischen Aufstiegs seiner Protagonistin auf ein Dreistufenmodell zurück. Dabei bezieht er sich, wie Margot H. KING festgestellt hat,³¹³ auf die Lehre des ebenfalls aus Lüttich stammenden Wilhelm von Saint Thierry (um 1075/1080 - 1148).³¹⁴ Dieser hatte in seinem „Goldenen Brief“ von einer Stu-

sie sich die 'Unabhängigkeit' von der menschlichen Gesellschaft und die Möglichkeit erwirbt, mittels ihrer numinösen Fähigkeiten in die Welt hineinzuwirken.“ HAAS, Christina Mirabilis, S. 232, 241-42.

³¹⁰ VCM 6: *Statim, inquit, ut defuncta sum, susceperunt meam animam ministri lucis, angeli Dei, et deduxerunt me in locum quemdam tenebrosam et horridum, animabus hominum plenum. Tormenta, quae in ipso loco videbam, tanta et tam crudelia erant, ut nulla lingua haec loqui sufficeret. Et vidi inibi multos defunctos, quos dudum, in carne cognoveram. Ego autem illas miseras animas non modice miserata requirebam, cujusmodi esset hic locus. Cogitabam autem hunc esse infernum. Et responderunt mihi ductores mei; Quia hic locus purgatorius est, in quo penitentes peccatores in vita penas luunt.*

³¹¹ VCM 7,11.

³¹² VCM 4-5.

³¹³ KING, The Sacramental Witness of Christina Mirabilis.

³¹⁴ Wilhelm von St. Thierry war zunächst Benediktinermönch und Abt des Klosters Saint-Thierry bevor er 1135 zu den Zisterziensern übertrat. Zu seinem theologischen Werk siehe die Dissertation von SANDER, Amplexus.

fenleiter der Liebe gesprochen:

„So muß man nämlich Gott lieben. Ein starker Wille, der sich auf Gott richtet, ist verlangende Liebe (*amor*). Die selbstlose Liebe (*dilectio*) ist Anhängen oder Vereinigung, die göttliche Liebe (*caritas*) ist Genießen. Die Einheit des Geistes mit Gott ist für den Menschen, der sein Herz nach oben gerichtet hat, die Vollkommenheit des Willens auf dem Weg zu Gott. Er will nicht nur, was Gott will; er ist nicht nur von Liebe erfüllt, sondern so vollkommen in seiner liebenden Zuneigung, daß er nur wollen kann, was Gott will.“³¹⁵

Wilhelm stellte die drei Stadien geistlichen Lebens³¹⁶ – die sinnhaft-animalische Stufe, die verstandesmäßig-rationale und die geistlich-spirituelle –, entsprechend den göttlichen Gnaden, die der Seele zukommen, dar. Christinas Leben nach ihrer Jenseitsreise spiegelt diesen dreietappigen Aufstieg der Seele zu Gott wieder.³¹⁷ Jede Etappe wird durch ein Mirakel eingeleitet, woran das Eingreifen Gottes erkenntlich wird.

Wenn es in der *Vita Christinae Mirabilis* heißt, dass Christina nach ihrer Rückkehr in die irdische Welt ein Bußleben führt, bei dem ihre Entbehrungen und Selbstpeinigungen so rigoros sind, dass ihr Körper zu einem Spiegel der Höllenqualen wird, so äußert sich darin Christinas Liebe gegenüber Christus wie auch ihre daraus resultierende Nächstenliebe. Ihren Mitmenschen fehlt es jedoch an Einsicht und sie fürchten sich vor ihr, weil sie glauben, sie sei vom Teufel besessen. Christina ihrerseits kann nach der Gottesbegegnung den sündigen Geruch der Menschen nicht mehr ertragen und flieht, indem sie sich wie ein Vogel in Baumkronen, Turm- oder Burgspitzen niederlässt. Diese grotesk erscheinende Textstelle bezieht sich auf Psalm 84, mit dem Wilhelm von Saint Thierry den 2. Teil seines „Goldenen Briefes“ eingeleitet hat:

„Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr der Heerscharen, in denen der Sperling sein Haus findet und die Turteltaube ihr Nest, wohin sie ihre Jungen legt.

Der Sperling, sage ich, ist ein von Natur aus fehlerhaftes Wesen, wankelmütig, leichtfertig, lästig, geschwätzig, geneigt zur Lust. Die Turteltaube hingegen liebt die Traurigkeit, wohnt gerne allein an einem schattigen Ort, ist ein Bild der Einfalt, ein Vorbild der Keuschheit.“³¹⁸

Christinas Seele in ihrem animalischen Stadium

Christinas vogelartiges Verhalten nach ihrer Rückkehr zu den Lebenden verweist nach Wilhelm von St. Thierry auf den animalischen Zustand der Seele.

Nachdem Christina einige Zeit in der Einsamkeit zugebracht hat, verspürt sie einen starken Hunger und bittet Gott um Hilfe. Zum Zeichen seiner Gnade lässt der Herr Milch aus ihren Brüsten

³¹⁵ *Sic enim diligendus est Deus. Magna enim uoluntas ad Deum, amor est; dilectio, adhaesio siue coniunctio; caritas, fruitio. Vnitas uero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti proficientis in Deum uoluntatis est perfectio, cum iam non solummodo uult quod Deus uult, sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit uelle nisi quod Deus uult.* Wilhelm von Saint Thierry, Goldener Brief 257, S. 98. Lateinisch nach der Edition im Corpus Christianorum zitiert.

³¹⁶ Goldener Brief, S. 78-110. Ebenso in der *Expositio super Cantica Canticorum*.

³¹⁷ Vgl. KING, The Sacramental Witness of Christina Mirabilis, S. 149-158.

³¹⁸ *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum, in quibus passer inuenit sibi domum, et turtur nidum ubi reponat pullos suos. Passer, inquam, animal uitiosum naturaliter, mobile, leue, importunum, garrulum ac pronum in libidinem; et turtur luctus amica, opacae solitudinis familiaris incola, forma simplicitatis, exemplum castitatis.* Goldener Brief 187, S. 78.

fließen,³¹⁹ von der sie sich neun Wochen lang ernährt. Nach dieser Zeit begehrt sie plötzlich nach dem Leib Christi. Sie kehrt nach Saint Trond zurück, nimmt das Abendmahl ein und flieht abermals vor den Menschen, indem sie sich in die eiskalten Fluten der Maas stürzt.³²⁰ Alois HAAS hat die Textstelle so interpretiert:

„Das Milchwunder verpflichtet sie auf die konkreten *sacramenta* Christi, auf die Milch von den Brüsten des Bräutigams, die nach der Hoheliederklärung Wilhelms von St. Thierry den Menschen im animalischen Zustand ernähren. Das Sakramentsgeschehen – die Erfüllung ihrer Sehnsucht nach dem Osterlamm – belegt anschaulich den Vorgang.“³²¹

Demnach dokumentiert das sich anschließende Geschehen, Christinas Übergang zu den extremen Bußleistungen, ihren fortgeschrittenen Zustand. Christina springt in siedendes Wasser, kriecht unter schrecklichem Geheul in brennende Öfen oder stürzt sich bei eisiger Kälte in die Fluten der Maas. Um Solidarität mit den Sündern zu üben, lässt sie sich auf Folterbänke binden; zwischen die Diebe an den Galgen hängen; in die Gräber zu den Toten legen oder von Hunden so lange durchs Unterholz des Waldes hetzen, bis ihr das Blut in Strömen vom Körper rinnt³²² und sie rasend vor Schmerzen schreit und heult. Ihre Mitmenschen verkennen ihre Taten und halten sie für verrückt, wodurch das beliebte Bild vom Narren im Dienst des Herrn evoziert wird.³²³ Analog zum Verrat und der anschließenden Passion Christi kommt es zur Gefangennahme und Züchtigung der Büsserin. Christinas eigener Familie wird die Verantwortung dafür gegeben, aus Scham ihre Festnahme veranlasst zu haben. Am Pranger ereignet sich ein weiteres Wunder, so dass Christina im Unterschied zum Erlöser nicht stirbt. Öl beginnt aus ihren Brüsten zu fließen und dient ihr als Speise und Salböl.

Diese Textstelle ähnelt einer Passage Bernhards von Clairvaux in einer seiner Hoheliedpredigten, wo es heißt:

„Es gibt also ein Salböl, das die Seele sich selbst bereitet, wenn sie in mannigfache Laster verstrickt ist. Sobald sie beginnt, ihre Wege zu überdenken, sammelt sie viele und vielfältige Arten ihrer Sünden, schafft sie herbei und zerstampft sie im Mörser ihres Gewissens; dann kocht sie alles zugleich im Topf der angsterfüllten Brust mit dem Feuer der Reue und des Schmerzes, so daß sie mit dem Propheten sagen kann: 'Mein Herz erglühte in meinem Inneren, und durch mein Sinnen wird ein Feuer entbrennen.' (Ps 38,4) Siehe, das ist das Salböl, mit dem die sündige Seele den Beginn ihrer Bekehrung wohlriechend machen muß, das sie auf ihre frischen Wunden auftragen muß, denn das erste Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist. Solange sie also in ihrer Armut und Hilfslosigkeit nicht weiß, woher sie sich ein besseres und kostbareres Salböl zubereiten könnte, soll sie nicht versäumen, inzwischen dieses herzustellen, wenn auch aus billigeren Gewürzen, denn ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wird Gott nicht verschmähen. Umso weniger aber wird es vor dem göttlichen Auge als billig erscheinen, je mehr sich jene Seele beim Gedanken an ihre Sünden erniedrigt hat. [...]“³²⁴

³¹⁹ VCM 9: *Mira res, et post incomparabilem Christi Virginem Matrem cunctis seculis inaudita. Stillantem igitur liquorem in cibum sumens, novem hebdomadibus proprio virginei lactis ubere nutrita est.* Milchwunder waren besonders bei zisterziensischen Autoren sehr beliebt. So berichtete bspw. Bernhard von Clairvaux in seinem Hohelied Kommentar vom Reichtum der Gnade, der aus den Brüsten der Braut fließt. Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied, Predigt 10, S. 145-57, bes. S. 147.

³²⁰ VCM 9-10.

³²¹ HAAS, Christina Mirabilis, S. 244.

³²² VCM 11-14.

³²³ Siehe dazu SAWARD, Perfect Fools. Auch Franziskus bezeichnete sich als „Narr des Herrn“.

³²⁴ Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied, Predigt 10, S. 145-57, Zitat S. 149-50; zum Salböl das aus den Brüsten der Braut fließt siehe auch Predigt 12, S. 169-83.

So wie sich die Seele ein heilendes Salböl anfertigt, indem sie die Sünden erkennt und bereut, so vollzieht sich durch Christinas Sakramentsmirakel ein Wandel im Glauben der Menschen, plötzlich wird ihnen Christinas göttliche Sendung offenbar und auch Christina kommt zur Einsicht und erkennt ihr törichtes Verhalten.

Die Seele im verstandesmäßigen – rationalen Stadium

Eine spektakuläre Handlung, bei der sich Christina kopfüber in ein Taufbecken stürzt, löst ein weiteres Wunder aus, der Heilige Geist kommt über sie und bewirkt, dass sich ihre Affekte mäßigen und sie das Leben unter den Menschen wieder ertragen kann. Nach der Terminologie Wilhelms von Saint-Thierry befindet sich ihre Seele nun im verstandesmäßig - rationalen Stadium.

Die Seele im geistigen – spirituellen Stadium

Im Kloster von St. Trond, wohin sich Christina zeitweise zurückzieht, ereignet sich ein weiteres Mirakel. Während des gemeinsamen Gebets mit den Nonnen fällt sie in Ektase, ihr Körper rollt wie ein Reifen über den Boden und summt dabei wie ein Kreisel in einer himmlischen Melodie. Umhüllt vom Klang der Engelsstimmen³²⁵ vereinigt sich ihr Summen mit dem der Sphären und ihr rotierender Körper veranschaulicht die Bewegung und Harmonie des Universums. Dieser von ihr als Trunkenheit wahrgenommene Zustand symbolisiert ihre Vereinigung mit dem Bräutigam und den Eintritt in den geistig spirituellen Zustand.³²⁶ Am Ende ihres Lebens ist Christina so stark vergeistigt, dass sie beim Laufen kaum mehr den Boden berührt und die Leute, die ihr begegnen, nicht wissen, ob sie einen Menschen oder ein Gespenst vor sich haben.³²⁷ Alois HAAS erkennt darin einen weiteren Tugendfortschritt:

„Auf der ersten Stufe, auf der animalen, wurde sie *ut cara* mit Christi Leib genährt, im zweiten, dem rationalen, *ut carior* beträufelt mit dem Öl des Heiligen Geistes; im spiritualen dritten Zustand wird sie *ut carissima* – im Wunder der musikalisch sich ereignenden Einigung als Teil des göttlich sakramental durchwalteten Kosmos in Gott hinein genommen. Nun kann sie ihr soziales Apostolat in der Gesellschaft der Menschen erfüllen, ohne dass sie sich dieser völlig anzupassen hätte.“³²⁸

Als Christina den Stand der Perfektion erreicht hat, wird ihr der baldige Tod prophezeit. Sie wendet sich völlig von den Menschen ab und gibt sich der Kontemplation hin, bis sie nach einer schweren Erkrankung zum zweiten Mal stirbt. Um ihren drei Lebensabschnitten einen dreietapigen Tod gegenüber zu stellen, kehrt sie noch einmal für kurze Zeit ins Leben zurück. Sie beantwortet ihrer Mitschwester Beatrix eine Frage und stirbt dann zum dritten Mal.³²⁹ Durch ihren

³²⁵ VCM 35.

³²⁶ VCM 36.

³²⁷ VCM 46.

³²⁸ HAAS, Christina Mirabilis, S. 245.

³²⁹ Beatrix hatte Christina vor ihrem Tod gebeten, ihr noch eine Frage zu beantworten. Als sie in Christinas Zimmer kam und diese tot vorfand, brach sie in lautes Klagen aus und begann der Toten Vorwürfe zu machen. Sie flüsterte

ersten Tod wird ihre göttliche Mission eingeleitet, der zweite Tod und die Rückkehr ins Leben verdeutlichen ihr Mitleid und ihr dritter und letzter Tod zeigt schließlich, wie die göttliche Kraft über ihren Tod hinaus andauert.³³⁰

Die Vita endet mit Christinas Beisetzung in St. Trond und der später im Zusammenhang mit dem Umzug des Konvents erfolgten Exhumierung. Als ihr Grab in Anwesenheit der Nonnen und des Ortsklerus geöffnet wird, entströmt ihm ein himmlischer Duft, so dass alle Anwesenden von ihrer Heiligkeit überzeugt sind.³³¹

imitatio christi - vita apostolica

Mehr noch als die Gottesmutter Maria, die Fürbitterin der sündigen Menschheit gegenüber dem Himmelsherrscher, wird Christina, darin ähnelt sie Christus, zur Stellvertreterin der Menschen. Der Name Christina, der von dem griechischen Wort *christos* abgeleitet ist, was „die Christin“, also die Anhängerin der Lehre Christi bedeutet, weist darauf hin. Christina demütigt sich, sie nimmt die Schuld ihrer Mitmenschen auf sich und opfert sich für deren Sünden. Durch die Gabe der Herzensschau ist sie in der Lage, Erlösung oder Verdammnis einzelner Menschen vorherzusehen. Um die Sünder zur Einsicht zu bringen und Reue und Buße hervorzurufen, konfrontiert sie die Menschen mit deren Schuld.³³² Wenn sie zum Beispiel um Almosen bittend, zu den Häusern der Sünder geht, tut sie das nicht für sich, sondern um ihretwillen, indem sie ihnen Gelegenheit gibt, sich durch eine Tat der Barmherzigkeit vor der ewigen Verdammnis zu retten.³³³ Reicht ihr jemand unredlich erworbene Speisen, merkt sie es sogleich, weil diese bei ihr Krämpfe auslösen. Dem Grafen Ludwig von Loon, der viel Sündenlast auf sich geladen hat, steht sie in der Todesstunde bei. Obwohl er ernsthafte Reue empfindet, kann sie ihm nicht die Absolution erteilen, da ihr die klerikalen Weihen fehlen. Nach seinem Tod erscheint ihr Ludwig in einer Fegefeuerision und bittet sie, ihn von den unsäglichen Qualen zu befreien. Daraufhin unterwirft sich Christina zahlreichen Peinigungen und absolviert die Hälfte der zu erbringenden Bußleistung.³³⁴ Thomas gibt durch das Beispiel zu verstehen, dass sich ihre *vita apostolica* auf die Bekehrung von Sündern (auch sündiger Priester) beschränkt. Auf diese Weise schreibt er ihren Bußleistungen

der Verschiedenen ins Ohr, sie möge ihr gehorsam sein und noch einmal ins Leben zurückkehren, um ihre Frage zu beantworten. Christina erwachte und fragte Beatrix weshalb sie ihre Totenruhe störe. Diese wiederholte ihre Frage und erhielt die lang ersehnte Antwort. Inzwischen hatte sich der gesamte Konvent wieder an Christinas Lager eingefunden, so dass sie unter zahlreichen Segnungen ein drittes Mal starb. VCM 51-53.

³³⁰ Vgl. KING, *The Sacramental Witness of Christina Mirabilis*, S. 157.

³³¹ *Christinam in vita fuisse mirabilem et post mortem nihilominus gloriosam*. VCM 54.

³³² VCM 29 u. 41-44.

³³³ Einmal sah sie den baldigen Tod eines böartigen Mannes vorher, woraufhin sie zu ihm ging und ihn um ein Glas Wasser bat. Dadurch wollte sie ihm die Gelegenheit geben seine Schuld wieder gut zu machen. VCM 22-23,26.

³³⁴ VCM 44-45.

enorme Macht zu, während er gleichzeitig den alleinigen Lösungsanspruch der Kleriker bewahrt.³³⁵

Ähnlich wie Jakob von Vitry verband auch Thomas Apostolat und Armut miteinander.

In der *Vita Christina* berichtet er, dass Christina aus Liebe zur Armut ihr Erbe verschenkt und sich zeitweise ihren Lebensunterhalt erbetteln muss. Sie läuft stets barfuß und kleidet sich mit einer schmucklosen, schäbigen Tunika und einem *scapularium*,³³⁶ welche sie bei Bedarf flickt. Darüber hinaus isst sie nur die abscheulichsten Speisen, die Essensreste anderer, die sie vom schmutzigen Geschirr abkratzt oder im Müll findet. Die Liebe zur Armut symbolisiert innerhalb der hagiographischen Lebensbeschreibung Christinas Demut, die nach Ansicht der Pariser Moralthologie, die Voraussetzung für die Ausübung der *vita apostolica* ist.³³⁷

4.2.3. Buße für die erlösungsbedürftige Menschheit

Die Vita Christinae - Ein didaktisches Instrument zur Vermittlung von Buß- und Fegefeuerlehre oder ein Hilfsmittel für die Laienpredigt?

Die *Vita Christinae Mirabilis* war Thomas' erstes hagiographisches Werk seit seinem Übertritt zum *Ordo Praedicatorum*. Auch wenn er damals noch nicht sein späteres Amt als Lektor ausübte, hatte er sich intensiv mit den Idealen des Dominikanerordens und dessen Hauptaufgaben, Predigt und Seelsorge, auseinandergesetzt – das zeigt die Schrift deutlich. In ihr hat er keinen Wert auf biographische Fakten gelegt und auch bei der Beschreibung von Christinas Jenseitsreise blieb er sehr vage, was die Sünden der verlorenen Seelen betrifft, weil es ihm nicht um die einzelne Tat, sondern um die innere Zerknirschung des Sünders ging. Wenn er Christina erschütternde Schreie wegen der Verderbnis der Menschheit ausstoßen ließ,³³⁸ dann scheint es, als spräche Innozenz III. aus seinem *De miseria conditionis humanae*. Mit Sicherheit kannte er dessen Werk, auch wird er die scholastischen Diskussionen über die Fegefeuertheorie,³³⁹ die 1215 Eingang ins Laterankonzil

³³⁵ Dass Christina Latein verstand und sich gut in der Heiligen Schrift auskannte und selbst schwierige theologische Fragen lösen konnte, erwähnt Thomas deshalb auch nur am Rande, wobei er hinzufügt, dass sie dies nur sehr widerwillig und selten getan habe, da sie der Auffassung war, dass allein die Kleriker das Recht besaßen, die Heilige Schrift auszulegen. VCM 40. Weitere Textstellen, die ihr Verhältnis zu den Priestern beleuchten, in den Kapiteln 5, 10, 12, 41.

³³⁶ VCM 25: *Vestes ejus erant tunica alba, et scapularium album, tegens totum corpus usque ad pedes, nec aliis frequenter consutum filis, nisi corticis arboris tiliae, vel viminibus salicis, vel ligneis parvisque veribus. Calceamento carebat, nudis incedens pedibus temporibus indiscretis.* [...] Zu Christinas Armut siehe auch VCM 22-25.

³³⁷ Interessanter Weise bezieht sich Christinas Apostolat auch auf die Juden, von denen es in ihrer Stadt eine große Anzahl gab. VCM 27: *Nec hoc solum in Christianos morientes, verum etiam in Judaeos, quorum congregatio in urbe maxima erat, mirabili compassione sollicita faciebat.*

³³⁸ VCM 50: *Numquam in diebus illis risum quis vidit de ore ejus, sed erat similis illi, qui nimio dolore amens effectus est. Orans, plangens incedebat et moriens. Et hoc ideo, ut creditur a quibusdam, quia ei solito amplius de statu mundi et malitia ejus Dominus revelavit. Unum erat, quod cum miro ejulatu sapius deplangebat, totum fere humanum genus in effusionibus seminum esse corruptum, et propter hoc iram Dei per vindictam toti fere Christianitati citius imminere.*

³³⁹ Zur Zeit der Entstehung der *Vita Christinae* existierte bereits eine recht genaue Vorstellung vom Fegefeuer, die später durch Theologen, wie Albert Magnus und Thomas von Aquin, weiter ausdifferenziert wurde. Es ist daher nicht erstaunlich, dass dem Fegefeuer sowohl in der *Vita Christinae* als auch in der *Vita Lutgardis* eine bedeutende

gefunden haben und seitdem vor allem von Dominikanern propagiert wurden, während seiner Zeit in Paris mitbekommen haben. Wie Innozenz hoffte er, durch die drastische Beschreibung der Fegefeuerqualen die sündige Menschheit wachzurütteln und zur Umkehr zu treiben, weshalb die in der *Vita Christina* gezeigte Aufopferung für die Rettung der Seelen bei weitem den Einsatz der Maria von Oignies übertrifft. Indem er Christina mal als Schäferin im elterlichen Haushalt, mal als Wanderpredigerin, Reklusin, Begine oder Angehörige eines Nonnenkonvents auftreten ließ, präsentierte er sie als Vorbild für alle Stände.

Aufgrund des seelsorgerischen Anspruchs hat Marie-Domenique CHENU die *Vita Christinae* als „the sacramental universe“ bezeichnet.³⁴⁰ Roman KRAML zählt sie wegen ihres moralischen Aussagegehalts zu den homiletischen Exempeln. Er glaubt, dass der Text als Hilfsmittel für die Predigt verfasst wurde:

„Thomas war kein Dominikaner der ersten Stunde oder der Gründungsjahre, hatte aber vollen Anteil an der Periode, in der der Orden begann, sich als die Institution der neuen Form der Predigt zu konsolidieren [...] es liegt also nahe anzunehmen, dass Thomas beim Verfassen der VCM eine eventuelle Verwertbarkeit für die Predigten seiner Mitbrüder im Hinterkopf hatte.“³⁴¹

Später hat Thomas von Cantimpré zum selben Zweck seine umfangreiche Exempelsammlung *Bonum Universale de apibus* verfasst.³⁴² Wie diese dürfte sich wohl auch die *Vita Christinae* in erster Linie an Kleriker gerichtet haben, denn der allegorische, in Latein verfasste Text erforderte einen in der Bibelhermeneutik und der Interpretation des vierfachen Schriftsinns geübten Leser. Wahrscheinlich hatte er als Rezipienten die Dominikaner von Löwen im Blick.

Das Werk war im Mittelalter das erfolgreichste unter den Viten des Thomas von Cantimpré. Es haben sich insgesamt dreizehn Handschriften erhalten. Hinzu kommen noch Übersetzungen ins Niederländische und Mittelenglische.³⁴³ Ein Grund für die weite Verbreitung war sicher, dass die *Vita* neben ihrem theologischen und homiletischen Wert auch hohe literarische Qualität besitzt.³⁴⁴ Thomas hatte seinen Erzählgegenstand detailliert beschrieben und besonders eindrucklich

Rolle zukommt. Zu Christinas Visionen siehe NEWMAN, *Devout Woman and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré*, S. 35-60.

³⁴⁰ CHENU, *Nature and Man—the Renaissance of the Twelfth Century*, S. 35.

³⁴¹ KRAML, *Die Vita der Christina Mirabilis*, S. 79.

³⁴² KRAML, *Die Vita der Christina Mirabilis*, S. 79, siehe auch S. 75-83.

³⁴³ Leider hat sich keine einzige zeitnahe Handschrift erhalten. Die Handschriften stammen überwiegend aus dem 14. und 15. Jahrhundert.

³⁴⁴ Literarisch betrachtet reiht sich die *Vita Christinae* in die Jenseitsvisionen ein, wie sie aus der *Visio Sancti Pauli* (5. Jh.), dem *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (um 1179–1190) oder auch der *Visio Alberici* (um 1129) bekannt waren. Siehe KING, *The Sacramental Witness of Christina Mirabilis*, S. 147. Sowie HAAS, der darauf verwiesen hat, dass die Dichtung im 13. Jahrhundert, in dem Maße wie die antiken Dichtungslehren zunehmend Anerkennung fanden, auf Wohlwollen stieß und auch in theologischer Hinsicht an Profil gewann. HAAS, *Christina Mirabilis*, S. 232.

die Grausamkeiten des Reinigungsprozesses ausgemalt.³⁴⁵ Circa 80 Jahre vor Dantes „Göttlicher Komödie“ (von 1307 bis 1320 verfasst), die zu den berühmtesten literarischen Werken des Mittelalters zählt, nahm er wichtige Elemente dieses Werks vorweg. Da Thomas als Seelsorger ein Höchstmaß an Wirkung erzielen wollte, mahnte er am Ende der *Vita Christina* nochmal besonders eindringlich zur Buße, indem er das geläufige Beispiel von den klugen und törichten Jungfrauen aufgriff.³⁴⁶ Er lobte Christina und ordnete sie den klugen Jungfrauen (Mt 25,1-13) zu, weil sie wachsam gewesen ist und ihre Lampe rechtzeitig mit Öl – mit guten Werken – aufgefüllt hat.³⁴⁷ Die Unermesslichkeit ihrer Qualen erklärte er, dass sie nicht nur ihre eigenen Sünden, sondern die Schuld unzähliger verlorener Seelen abgebußt hat, wobei er darauf hinwies, dass die Buße eines Einzelnen, der nur die eigene Schuld abzuleisten hätte, vergleichsweise gering ausfallen würde und zudem wesentlich angenehmer sei, als die spätere Reinigung im Fegefeuer.

4.3. Die *Vita Margaretae Ypris* (um 1240) – Ein Leben getreu nach den evangelischen Räten: Armut, Keuschheit und Gehorsam

Kurz nachdem Thomas von Cantimpré von Paris nach Löwen zurückgekehrt war, begann er mit der Abfassung der *Vita Margaretae Ypris*,³⁴⁸ die er der drei Jahre zuvor im Alter von einundzwanzig Jahren verstorbenen Laienbüßerin Margareta widmete. Er hatte von ihr durch den befreundeten Dominikaner Siger von Lille erfahren, der ihr Beichtvater gewesen war und ihn um die Abfassung der Schrift gebeten hat.³⁴⁹

4.3.1. Das Leben der Margareta von Ypern (1216-1237)

Die aus bürgerlichen Verhältnissen stammende Margareta wurde 1216 als eine von drei Töchtern in Ypern geboren. Nachdem ihr Vater verstorben war, kam sie 1220 zur Erziehung in ein Kloster.³⁵⁰ Dort hat sie sicher Lesen und möglicherweise sogar Latein gelernt.³⁵¹ 1234 kehrte sie nach

³⁴⁵ KRAML, Die Vita der Christina Mirabilis, S. 5-6, 48-60. Die Rezipienten der *Vita Christinae* sollten keinesfalls ebensolch qualvolle Bußübungen vollbringen, denn für sie war klar, dass Christina eine Heilige war. Sie selbst konnten jedoch im Kleinen ihre eigenen Sünden büßen, indem sie zum Beispiel, wie in der Vita zahlreich beschrieben, Almosen gaben.

³⁴⁶ Bei Matthäus 25,1-13 hießt es: „Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. Seid also wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.“ Der Ruf, der das Herannahen des Bräutigams verkündete, glich der Posaune, die am jüngsten Tag die Toten zum Gericht ruft. Vgl. VCM 55.

³⁴⁷ Vita Christinae, 56: *Argumento ergo necessario conclusum est dormienti, dum diem et horam negligens, noluit plena lampade oleo bonorum operum ex condignis penitentiae fructibus vigilare. Vigilate ergo: quia nescitis diem neque horam, qua Dominus vester venturus sit. Et quid aliud in omni vita sua Christina clamavit, nisi penitentiam agere, et paratos esse homines omni hora? Hoc verbis multis, hoc fletibus, hoc ejulatibus, hoc clamoribus infinitis, hoc exemplo vitae plus docuit, plus clamavit, quam de aliquo praecedentium vel subsequentium scripto vel relatione percepimus, in laudem et gloriam Christi, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus: per omnia secula seculorum. Amen*

³⁴⁸ Thomas von Cantimpré, Vita Margarete de Ypris (im Folgenden als VMY zitiert), in: MEERSSEMAN, Les Frères Prêcheurs et les mouvement dévout en Flandre au XIIIe siècles. Engl. Übers. KING, Thomas von Cantimpré, The Life of Margaret of Ypres.

³⁴⁹ VMY, Prol. Thomas traf Siger 1240, nachdem ihn der Orden von Paris nach Löwen zurück beordert hat.

³⁵⁰ VMY 1.

³⁵¹ VMY 19.

dem Tod des Onkels, der ein Kleriker war und wahrscheinlich die Familie seiner Schwester seit dem Tod des Schwagers finanziell unterstützt hatte, zu ihrer Mutter zurück. Mit ihr, den zwei Schwestern und einer unverheirateten Tante lebte sie seitdem im Haus des Verstorbenen. Als Achtzehnjährige dachte sie daran zu heiraten, was ihr aber aufgrund der fehlenden Mitgift verwehrt blieb. Nach einer schweren Erkrankung lernte sie den Dominikaner Siger kennen, der regelmäßig zu den hohen Kirchenfesten aus Lille anreiste, um das Predigtamt in den Stadtkirchen zu versehen und die Beichte abzunehmen. Er übernahm Margaretas spirituelle Führung und rief in ihr den Wunsch nach einem religiösen Leben hervor.³⁵² Auf seinen Rat hin führte sie, da es in Ypern noch keine Beginengemeinschaft gab, fortan im Haus der Familie das Leben einer Büßerin,³⁵³ bis sie drei Jahre später, am 20. Juli 1237, starb.³⁵⁴

4.3.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der *Vita Margarete de Ypris*

Thomas von Cantimpré hat Margaretas religiöses Leben, das sich im Kern auf einen Zeitraum von drei bis vier Jahren erstreckt, in der hagiographischen Lebensbeschreibung auf das ganze Leben ausgeweitet, um eine Entwicklung ihrer *vita religiosa* zu zeigen. Dementsprechend berichtete er, dass sie schon als vierjähriges Mädchen durch die Missachtung aller Dinge, mit denen sich Kinder dieses Alters gewöhnlich beschäftigen, auffällt und eine ungewöhnliche Eucharistieverehrung zeigt.³⁵⁵ Seit ihrem siebten Lebensjahr praktiziert sie strenge Bußübungen und geißelt sich regelmäßig. Mit neun Jahren beginnt sie zu fasten und sich dem nächtlichen Gebet hinzugeben.

Ihre endgültige Konversion schrieb Thomas dem Einfluss ihres Beichtvaters zu. Er präsentierte Bruder Siger als Gottesboten, der Margareta dem himmlischen Bräutigam zuführt, welcher sie anschließend in einer Vision zu ihrer Wahl beglückwünscht.³⁵⁶

Bevor sich Margareta mit ihm vereint, muss sie einige Prüfungen bestehen. Zwei Tage nach ihrer Konversion wird sie zum ersten Mal in Versuchung geführt. Sie begegnet ihrem früheren Geliebten³⁵⁷ und verspürt bei seinem Anblick den alten Reiz. Durch die Flucht in eine Kirche entzieht sie sich der Verlockung und legt dort das Keuschheitsgelübde ab,³⁵⁸ wofür ihr der Himmelsherrscher in einer Vision dankt. In dieser erscheint ihr Christus mit drei goldenen Kronen. Eine setzt

³⁵² VMY 6-7.

³⁵³ VMY 11. Wahrscheinlich lebte sie nach der Reuerinnenregel von 1221, was bedeutete, dass der örtliche Klerus nicht länger für ihre seelsorgerische Betreuung zuständig war, da diese stattdessen dem Dominikaner Siger von Lille oblag.

³⁵⁴ Vgl. MEERSEMAN, Les frères prêcheurs et le mouvement dévot, S. 72-73.

³⁵⁵ VMY 2.

³⁵⁶ VMY 8.

³⁵⁷ Ihre Vita betont, dass diese Liebe frei von aller Begierde war und Margareta nie aufhörte, Christus zu lieben: *Iuvenem enim quemdam, forma egregium, incaute conspiciens, amore ferventissimo, sine fece tamen concupiscencie, per tempus aliquod adamavit. Et quidem sepius cum eo sola sedens et loquens, numquam vel voluntate saltem vel animo coinquinata est. Castitatis enim amator Christus super omnia placebat ei, et hunc amavit a iuventute sua et quesivit eum sponsum assumere et amator factus est forme illius.* VMY 5.

³⁵⁸ VMY 7.

er Margareta aufs Haupt, während er die übrigen zwei, so erklärt ihr später Bruder Siger, für ihre beiden Schwestern zurückbehält.³⁵⁹

Doch der Teufel gibt sich nicht so leicht geschlagen und geht zum Gegenangriff über. Er setzt ein schändliches Gerücht in die Welt, das die Sittsamkeit von Margaretas Schwestern in Frage stellt. Die Verleumdung erschüttert die ganze Familie. Margareta erkrankt daraufhin schwer und der herbeigerufene Arzt erklärt, dass sie nur durch einen Ehemann geheilt werden könne. Sie bleibt standhaft und hält an ihrem Gelübde fest, worauf sie auf miraculöse Weise geheilt wird.³⁶⁰ Seitdem ist sie bestrebt, positiv auf ihre Mitmenschen einzuwirken. Sie beginnt bei ihren Schwestern, die sie von ihrem verweltlichten Lebensstil abbringt.

Der Teufel versucht noch ein letztes Mal, sie in Versuchung zu führen. Durch Achtlosigkeit zerbricht sie einen Kelch und sendet ihn, ohne weiter darüber nachzudenken, ihrem früheren Geliebten, damit er ihn repariere, bevor ihre Tat bemerkt würde. Als sich der Herr daraufhin von ihr abwendet, fragt sie hilfesuchend ihren Beichtvater um Rat. Dieser erklärt ihr das Ausmaß ihres Vergehens, indem er ihr deutlich macht, dass der junge Mann ihre Bitte als Wiederaufnahme des Verhältnisses deuten könne. Margareta ergreift tiefe Reue, Schamesröte steigt ihr ins Gesicht und sie weint drei Tage und Nächte wegen der Schwere ihrer Schuld. Dann erscheint die Gottesmutter und vergibt ihr alle ihre Sünden.

In dieser kurzen Episode tritt deutlich der seelsorgerische Standpunkt des Autors hervor. Margareta, die zunächst ein der Welt zugewandtes Leben geführt hat, wird von dem Dominikaner Siger von Lille zur Umkehr aufgefordert. Sie ist bereit, hat aber das Ausmaß ihrer Sünden noch nicht erkannt, so dass sich innerlich noch keine Wandlung vollziehen kann und sie mehrmals rückfällig wird. Erst als Siger ihr zur Einsicht verhilft, setzt die Läuterung ein. Margareta erkennt ihre Schuld und büßt sie mit ihren Tränen ab. Thomas wollte damit deutlich machen, dass dem Sünder sein deviantes Verhalten oft gar nicht bewusst ist oder er das Vergehen als so gering einstuft, dass er es nicht als notwendig erachtet, deshalb beichten zu müssen. In seiner priesterlichen Praxis hat er sicher viele ähnliche Fälle erlebt.

Nach dieser Anfangsbeschreibung scheint im Folgenden einen Wandel in Margaretas Leben auf, der ihren Eintritt in den Stand der Büsser markiert. Margareta kasteit ihren Körper auf jede erdenkliche Art und Weise: sie geißelt sich, lebt asketisch, wobei sie vor allem eine rigide Fastenpraxis betreibt, bei der sie so wenig isst, dass die Menge kaum reicht, um ein dreijähriges Kind zu

³⁵⁹ VMY 8.

³⁶⁰ VMY 9.

sättigen.³⁶¹ Zu ihrer Stärkung empfängt sie regelmäßig die Eucharistie.³⁶² Die Rolle der Eucharistie in den Frauenviten wurde bereits am Beispiel der *Vita Mariae Oigniacensis* aufgezeigt. Im Unterschied zu dieser steht in der *Vita Margarete de Ypres* nicht die sakramentale Funktion der Eucharistie im Vordergrund, hier wird vielmehr gezeigt, dass Reue, Beichte und Buße generell Voraussetzungen für den Sakramentsempfang sind, denn nach kirchlicher Lehrmeinung begeht derjenige, der ein Sakrament unwürdig empfängt, wenn er seine Handlung freiwillig und in Kenntnis der eigenen Unwürdigkeit erfolgt, eine Todsünde.

Margaretas Lebensweise wird als vorbildhaft präsentiert. Thomas griff dafür auf die Verse aus dem Hohelied (7.2.) zurück: „Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, du Fürstenkind!“ Seine folgenden Schilderungen scheinen einem Tugendspiegel für Frauen entnommen zu sein, denn er schreibt, ihr Gang sei leicht und mäßig, sie halte züchtig die Augen gesenkt und auf gar keinen Fall könne sie den Anblick eines Mannes ertragen. Die Darstellung erinnert an die Minneherrinnen in den höfischen Romanen Wolframs von Eschenbach (um 1160/80 - um 1220), Gottfrieds von Straßburg (um 1180 - um 1215) und Hartmanns von Aue (um 1160- nach 1210), deren Werke wenige Jahre zuvor entstanden waren. Ähnlich wie der Ruhm von Isoldes Schönheit ferne Länder ereilt, dringt der Ruf von Margaretas Heiligkeit selbst in abgelegene Landesteile Flanderns. Während der Anblick höfischer Damen auf ihre vornehme Herkunft schließen lässt, spiegelt sich auf Margaretas Antlitz die göttliche Gnade wider, so dass kaum jemand der sie ansieht, nicht das tiefe Bedürfnis nach Besserung verspürt – ein Mann wird gar durch ihren bloßen Anblick und den Klang ihrer Stimme bekehrt.

In einem anderen, volkstümlichen Mirakel verwies Thomas auf die Wirkkraft ihres Gebets und deutete ihre *simplicitas* an.³⁶³ Ganz besonders lobte er Margaretas Schweigsamkeit und betonte, dass sie darin viele Nonnen überboten hätte.³⁶⁴ Ebenso pries er sie als Ausnahme unter den zeitgenössischen weiblichen Religiösen, denn anders als diese fange sie nicht „sofort an zu gackern, so-

³⁶¹ VMY 16.

³⁶² VMY 24.

³⁶³ Er berichtet, dass Margareta eines Tages in einer Art Rauschzustand von der Kirche heimkehrte und ein Gefäß voller Eier stehen sah. Im Glauben, dass es sich um Abfälle handle, warf sie die Eier in den Müll. Wenig später wollte die Mutter die Eier zubereiten und fand sie zerbrochen vor dem Haus, worauf sie Margareta wegen ihrer Dummheit zu beschimpfen begann. Margareta bat um Verzeihung und betete zum Herrn. Durch die Intensivität ihres Gebets wurden die Eier wieder zusammengefügt. „*Ignosce, ait, mater dulcissima, quoniam ovorum tantum testas credebam, sed nunc ad locum redi, in quo proiecta sunt ova et vide si aliquid supersit inconfectum.*“ *Vere magnum et stupendum miraculum et retro actis seculis inauditum! Mox mater verbum filie probatura progrediens, ipsa ova integerrima repperit nec ullum dissipacionis indicium per se ferebant. Tunc mater super id quod credi potest, miraculum admirata, Dominum benedixit et collectis ovis ac coctis, ea cum laude divina comedit et familie sue comedenda distribuit.* [...] VMY 15.

³⁶⁴ VMY 13.

bald sie ein Ei gelegt hat“,³⁶⁵ stattdessen sei sie demütig und ängstige sich stets wegen ihrer Sünden.³⁶⁶ Nur einem einzigen Menschen kann sie stundenlang zuhören, da seine Worte wie Nahrung für sie sind, dies ist ihr Beichtvater. Als sich ihre Mutter bei ihm darüber beklagt, dass ihre Tochter wegen des strikten Schweigegebots und der Gebetszeiten keine Zeit mehr hat, um mit ihr und den Schwestern zu kommunizieren, legt er für Margareta feste Sprechzeiten fest.³⁶⁷ Thomas kommentierte ihre Schweigsamkeit mit den Worten: „Die Kontemplativen unserer Zeit“ mögen über ihrem Beispiel „erröten!“³⁶⁸ Anschließend zitierte er eine Stelle aus der *Vita Mariae Oigniacensis*, in der von Marias Tränengabe und der anschließenden Erfrischung von Geist und Seele die Rede ist, um die Wirkung von Margaretas Kontemplation zu veranschaulichen und schimpfte dann über diejenigen, die aus Bequemlichkeit Askese, Fasten und Gebet als gesundheitsschädigend ablehnen. Mahnend verwies er auf die Worte des Paulus:

„vielmehr züchtige und unterwerfe ich meinen Leib, damit ich nicht anderen predige und selbst verworfen werde“ (1. Kor. 9,27); „denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2. Kor. 12,10).

Mit einem Augustinuszitat: „Wer liebt, spürt die Mühsal nicht“ beendete Thomas den Appell an seine Zeitgenossen,³⁶⁹ um anschließend Margaretas Askese mit ihrer Barmherzigkeit und Güte zu kontrastieren. Es wird berichtet, dass sie sich selbst die geringsten Verfehlungen vorwerfe, in gleicher Weise jedoch die Vergehen anderer entschuldige, sich kein Urteil über deren Taten erlaube³⁷⁰ und allen Menschen gegenüber stets friedlich gesinnt sei.³⁷¹ Da sie nur ärmliche, abgetragene Kleider und sonst nichts besitzt, was sie den Armen und insbesondere den Ärmsten unter ihnen – den Leprakranken – geben kann, bekundet sie ihren guten Willen, indem sie für sie um Almosen bit-

³⁶⁵ VMY 27-39. *Multas quidem anicilla Christi ad Domino revelaciones accepit, sed nulli penitus aliquas nisi soli patri suo spirituali voluit revelare. Et in hoc vere multis laudibus extollenda. Multe enim nostri temporis religiose, perniciosum galline habentes modum, statim clamorem produnt cum ovunt ediderunt.* VMY 27.

³⁶⁶ Von dieser Angst konnte sie nur Christus befreien. Er erschien ihr in einer Vision, beruhigte und tröstet sie, indem er ihr das Innere ihres Herzens zeigte, das die Gestalt einer kleinen Kapelle hatte. *In excessu mentis raptā ostendit ei Dominus cor suum interius in modum parve capelle mirabiliter perornate et dixit ei: „Ne verearis, filia, ad me tuum sponsum accedere, quoniam in tali loco et in tali cordis tui schemate michimet hospiciū preparavi.“ Veridica ergo Pauli sententia, qui dixit: „Templum Dei sanctum est, quod estis vos!“* VMY 28.

³⁶⁷ VMY 13 u. 14. Zur Intensivität ihrer Andacht und ihres Gebets siehe Kap. 19-21.

³⁶⁸ VMY 17: *Erubescant nostri temporis contemplavi!*

³⁶⁹ VMY 17: *Memor sum illius beatissime femine Marie de Oignies, de qua venerabilis Iacobus de Vitriaco in vita ipsius eam commemorat respondisse: „Hec, inquit, lacrimae refectio mea sunt, quae caput non affligunt, sed mentem pascunt; nullo dolore torquent, sed animam serenitate exbilitant; non cerebrum evacuant, sed animam satiant.“ E contra, isti: „Lacrimae, inquit, cerebrum exhauriunt, pulmonem confundit vigilia, ieiunia membra debilitant, et quia in tali destitucione membrorum Deo servire quis non potest, aromatica repleant caput, pulmonem relevent somnus, et quidquid terra vel mare in piscibus et carnibus poterit, membra dilapsa reficiat.“ Ve qui sine causa vel causa quidem modica dicta factaque patrum invertunt, de quibus ipse Paulus spiritualis et maior apertissime dicit: „Castigo corpus meum et in servitutem redigo“, et illud istis manifeste contrarium: „Cum, inquit, infirmor, tunc fortior sum et potens“. Exceptis sanctorum dictis, quae habemus omnibus firmiora, in hac, de qua loquimur, tenella invencula evidentissimum signum invenio, quod corpus humanum, super id quod carnales credunt, sine detractioe sui multa potest et magna, maxime vero ubi amor omnia tolerat. Unde Augustinus expositorum maximus dicit: „Qui amat, non laborat. Vis non sentire laborem? Cogita mercedem“. Nunc ergo in Margareta, vide quid actum sit. Ut diximus, tam septennis urticis et aculeis se pungebat. Postea annorum novem, quartam et sextam feriam in pane et aqua, vigiliis et ieiuniis ecclesiae et totam continue quadragesimam ieiunavit. Tu autem quid agis, mulier potens in aliis? Et tu, vir barbatus et fortis? Amor utique tepet, et non est idcirco qui tolerat. Hec autem spe gaudens, pre amoris magnitudine, nulla ei quae faciebat, aliqua videbantur, et ideo sine destructione sui omnia toleravit, et ecce signum.*

³⁷⁰ VMY 18.

³⁷¹ VMY 14.

tet.³⁷² Ihre Nähe zu den Mendikanten wird daran deutlich, dass sie einem Bettler, der im Namen Gottes um Almosen bittet, empfiehlt, lieber im Namen des süßen Herrn Jesus Christus zu bitten, wie es zu dieser Zeit Brauch bei den Brüdern der Bettelorden ist.³⁷³

Die Bußleistungen und die Werke der Barmherzigkeit zeigen, dass Margareta zu den klugen Jungfrauen zählt und sich hinreichend auf die Ankunft des himmlischen Bräutigams vorbereitet. Ihr Tod markiert den Höhepunkt der Vita. Ausführlich wird beschrieben, wie Margareta von einer schweren Krankheit befallen wird, durch die sich eine nochmalige Reinigung vollzieht,³⁷⁴ und wie ihr Todeskampf, der von mehreren schweren Blutungen einleitet wird, der Passion Christi ähnelt.³⁷⁵ Trotz der Schmerzen ist Margaretas Zustand freudig und heiter, zu keiner Zeit zweifelt sie an der Güte des Herrn.³⁷⁶ Als sie zum letzten Mal die Eucharistie empfängt, fallen alle Schmerzen von ihr ab, der Herr erscheint, begrüßt sie als seine Braut und Tochter und verkündet die Vollendung ihres Reinigungsprozesses.³⁷⁷ Darauf stimmt Margareta mit allen Anwesenden ein Gebet zum Lob des Herrn an und stirbt.

In ihrer Todesstunde ereigneten sich mehrer Wunder, die ihren Einzug unter die himmlischen Heerscharen offenbaren. Ein Zeuge berichtet von einer silbernen Leiter, welche von ihrem Haus bis hinauf in den Himmel ragt. Am oberen Ende der Leiter steht die Jungfrau Maria mit einer Schar Jungfrauen bereit, um die Seele in Empfang zu nehmen.³⁷⁸ Nach dieser Erscheinung offenbart sich die glorifizierte Verstorbene noch weiteren Menschen.³⁷⁹ Einem ihrer Freunde erscheint sie mit einem Kristallleib, der an der Stelle des Herzens eine rötliche Färbung aufweist,³⁸⁰ ein Anderer sieht sie neben zwei leeren Plätzen im Paradies sitzen. Diese könnte Thomas für Margaretas Schwestern oder für Jakob von Vitry und Siger von Lille reserviert haben.

³⁷² VMY 22 u. 23.

³⁷³ VMY 23: *Sed cum pium pauperes propter Deum ad hostium panem peterent, eos ut pro dulcissimo Domino Iesu Christo peterent, instruebat, et ex hoc in villa Yprensi consuetudo apud multos mendicos obtinuit, ut pro dulcissimo Domino Iesu Christo peterent.*

³⁷⁴ Zu Margaretas Tod VMY 39-52. Zur Krankheit als Reinigung: [...] *quod in hac vita sua purgamenta complevit* [...], VMY 40.

³⁷⁵ VMY 43: *Mors mea assimilatur in parte morte Christi et in hoc suam specialiter gaudeo, quia omnia membra mea, excepta sola lingua, ita ligata sunt, quod nec unum pedem vel manum movere possum, et hoc vellem, si tamen Dominus meus Iesus Christus vellet, quod in isto statu usque in diem iudicii permanerem.*

³⁷⁶ VMY 45.

³⁷⁷ VMY 48.

³⁷⁸ VMY 51.

³⁷⁹ VMY 55-57.

³⁸⁰ *Non diu post mortem ipsius, quidam amicorum eius spiritualium eam cum diaphano, idest cristallino corpore et rubicundam in pectore vidit. [...] Et vide frater, quam digne hec duo convenient: Dum lillieo candore translucido rubor roseus et transparens incundius admisceatur, in candore notatur virginitas, in rubore eius caritas designatur.* VMY 55. Der Beschreibung nach ähnelte ihr Körper einer Monstranz, wie sie seit dem 13. Jahrhundert in Gebrauch war. Zu den mittelalterlichen Monstranzen siehe GUSTEN, Die Hostienmonstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts.

4.3.3. Die Vita Margarete de Ypris - Ein Lehrbuch für die cura animarum?

Im Prolog der *Vita Margarete* beruft sich Thomas von Cantimpré auf die Zeugenberichte des mit ihm befreundeten Dominikaners Siger von Lille, die ihm als Quelle dienten.³⁸¹ Auch im fortlaufenden Text taucht jener Bruder immer wieder als Gewährsmann für die Wahrheit des Geschriebenen auf. Siger war Margaretas spiritueller Vater gewesen. Wenn es von ihr heißt, dass sie stets nach seinen Worten dürstet,³⁸² ihm stets gehorsam ist³⁸³ und auf seine Leitung und Führung vertraut,³⁸⁴ so erscheint Margaretas *vita religiosa* als das Ergebnis seiner seelsorgerischen Betreuung. Ihr Weg zu Gott ist, das zeigt Thomas von Cantimpré in der Vita deutlich, die *vita contemplativa*. Obschon Margareta bei ihrer Familie lebt, präsentiert er ein streng klausuriertes Leben³⁸⁵ bei dem ihr Beichtvater und der Gang zur Kirche die einzigen Verbindungen zur Außenwelt sind.³⁸⁶ Bruder Siger ist folglich auch der Einzige, der von ihren Wundern, Offenbarungen, Erscheinungen und Visionen weiß und der ihr erklärt, was sie gesehen und erfahren hat und anschließend entscheidet, wie damit umzugehen sei.³⁸⁷ Mit ihm bespricht sie sich. Wenn er nicht bei ihr ist, findet Margareta nur bei Christus Trost.³⁸⁸ Selbst noch auf ihrem Totenbett, als alle im Haus Anwesenden erschüttert ihrem qualvollen Siechtum beiwohnen, gehorcht sie ihrem Beichtvater, der ihr befiehlt, nicht noch schwereres Leid herbeizusehnen. Nach ihrem Tod bewirkt sie auf Sigers Bitten ihr erstes postmortales Heilwunder.³⁸⁹

Der ordenspolitische Hintergrund der Vita Margarete

Während Siger in der *Vita Margarete* die *vita activa* vertritt, erscheint Margareta als Vertreterin der *vita contemplativa*. In den Lebensbeschreibungen der Maria von Oignies wie auch der Christina Mirabilis gehörten dagegen noch beide Formen religiösen Lebens zusammen, wenngleich sich die spätere Entwicklung bereits abzeichnete. Die Erklärung für Thomas' Hinwendung zur *vita contemplativa* könnte die veränderte Einstellung seines Ordens bezüglich des Umgangs mit religiösen Frauen sein, denn 1228 war auf dem dominikanischen Generalkapitel ein Verbot der seelsorgeri-

³⁸¹ *Amico et fratri in Christo karissimo fratri Sigero, et actione et ordine predicatori in Insula, frater eiusdem ordinis, cuius nomen ad presens non utile est nominari, salutem et, si bene, hoc quod sibi. Tua fama, karissime, frequenter excitatus, videre te a multo ante tempore cupiebam. Unde post augustum a Parisiis rediens, Ypras me venire contigit et te videre, ut spero, nullatenus sine fructu. Recitante etiam te de illa preclare opinionis iuencula nomine Margareta, miratus sum, tanta novitate percussus et, licet ipse dicam, ad melius excitatus. Rogante ergo te uno mane circa ortum diei, duabus membranis parvulis memorabilia vite illius te narrante suscepti. [...]* VMY, Prol.

³⁸² VMY 14,24,25,34.

³⁸³ VMY 13.

³⁸⁴ VMY 14.

³⁸⁵ Margareta scheint jedoch fest in die Gesellschaft eingebunden gewesen sein, denn wegen ihres heiliggemäßen Rufs kamen zahlreiche Besucher zu ihr. Sie beklagte sich darüber, da sie ihre Zeit lieber ungestört mit Gott verbringen wollte. Ihr Lieblingsort war demnach ein hoch gelegener sonniger Balkon, von dem aus sie ungestört zu Gott beten konnte. VMY 19.

³⁸⁶ Im Vergleich zu Maria von Oignies, die ihrem Beichtvater gegenüber als gleichwertig erschien, wird Margaretas Beziehung als einseitiges Gehorsamkeitsverhältnis beschrieben. Siehe VMY 13,18-19,42.

³⁸⁷ VMY 10,27,36.

³⁸⁸ VMY 24.

³⁸⁹ VMY 13,42,53.

schen Betreuung von Nonnen und anderen Frauen beschlossen worden.³⁹⁰ Von kirchlicher Seite war man seitdem bestrebt, die zahlreichen weiblichen Religiösen in feste kirchliche Strukturen einzubinden, indem sie bestimmten Ordensgemeinschaften zugeteilt und streng klausuriert untergebracht wurden. Eine derart enge Verbindung zwischen Beichtvater und einer unklausuriert lebenden Religiösen, wie sie Thomas von Cantimpré in der *Vita Margarete de Ypres* beschreibt, galt zur Zeit der Textentstehung als höchst verdächtig.

Margareta war eine Laienbüßerin und keine Nonne gewesen.³⁹¹ Einige Passagen ihrer Vita deuten an, dass sie einem Kreis religiöser Frauen vorgestanden hat, die sie regelmäßig besuchten, um mit ihr Gespräche über Gott zu führen. Thomas war jedoch äußerst zurückhaltend bei der Darstellung von Margaretas apostolischen Aufgaben. Eine zu starke Betonung dieses Aspekts musste ihm vor dem Hintergrund der damaligen Ordenspolitik als zu riskant erschienen sein. Insbesondere, weil Margareta bei der ersten Begegnung mit Bruder Siger noch ein junges Mädchen war, während es sich bei Maria von Oignies, als Jakob von Vitry ihr Beichtvater wurde, um eine reife Frau mit langjähriger Hospitallerfahrung handelte;³⁹² auch Christina Mirabilis war bereits Anfang Dreißig als ihr „Gnadenleben“ begann. Thomas schrieb, dass Margareta, wenn sie aufgefordert wurde, über Gott zu sprechen, stets demütig auf ihre Unfähigkeit verwies.³⁹³ Nur ein einziges Mal ließ er sie als Autorität auftreten. Als Siger sie kurz vor ihrem Tod in Begleitung Margaretas von Flandern (1202-1280, seit 1244 Gräfin von Flandern) besucht und um ihre Fürbitte für die Tochter des Grafen bittet, weigert sie sich und sagt, dass Gott ihre Gebete für die Frau schon lange nicht mehr erhören würde, da deren Hände vom Blut der Armen, die täglich durch die Last ihrer Steuern erdrückt würden, befleckt seien.³⁹⁴ Daraufhin soll die Gräfin tiefe Reue empfunden und aus Angst vor göttlicher Strafe die Steuerlast gemindert haben.³⁹⁵ Walter SIMONS hat darauf hingewiesen, dass sie später gemeinsam mit ihrer Schwester Johanna einen Beginenhof gründete,

³⁹⁰ MEERSSEMAN, Les Frères Prêcheurs, S. 93: *[Cura] vel custodia monialium vel quarumlibet aliarum mulierum*.

³⁹¹ VMY 37. Auf ihre Nachfolge der biblischen Magdalenas deuten ihre wiederholten Rückfälle in Bezug auf ihren früheren Geliebten, wie auch eine Vision hin, in der sie gemeinsam mit der biblischen Heiligen zu Christi Füßen liegt.

³⁹² Außerdem war die Autorensituation bei Jakob eine ganz andere als bei Thomas. Während Jakob Marias Beichtvater war, hatte Thomas Margareta nicht persönlich kennengelernt.

³⁹³ VMY 23.

³⁹⁴ Ebenso wie in der *Vita Margarete* hat Thomas von Cantimpré auch in seinen Predigten vor Habgier und Wucher gewarnt. Dazu BALDWIN, Master, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 296-311 u. Bd. 2, S. 12-13, 204-11; GODDING, Une oeuvre inédite, S. 295-99 und DERS., Vie apostolique et société urbaine S. 700-701.

³⁹⁵ VMY 29: *Ipsa aliquando graviter decumbente pater suus spiritualis cum illustri quadam e principalibus domina visitavit egrotam, cui et dixit: „Ecce, filia mi, domina quam tibi frequentius commendavi. Adduxi eam nunc ad te, ut pro ea sollicitius Dominum depreceris“. Tunc illa oculos avertens a dominia: „Vere, inquit, sicut nunc et frequenter intime rogasti me pro domina hac, pro ea sepe Dominum exoravi, sed nunc in hora hac de ea michi Dominus revelavit et dixit: Preces quas fundis pro ea nequaquam exaudiam, quoniam manus eius sanguine plene sunt, cum per tallias suas in meos quotidie pauperes debacatur.“*

der in der Folgezeit in engem Kontakt zur Grafenfamilie stand.³⁹⁶ Bezeichnenderweise erfolgte das Projekt der Gräfinnen auf den Rat ihrer dominikanischen Beichtväter.³⁹⁷

In dem Maße, wie Thomas von Cantimpré in der *Vita Margarete* die *vita apostolica* der Mystikerin beschnitt, verstärkte er jene der kirchlichen Autoritäten, insbesondere die der Priester. Zwei Visionen und ein Wunder zeigen das besonders deutlich. In einer Vision sieht Margareta, als sie gemeinsam mit einer anderen Religiösen zu Füßen eines predigenden Dominikaners sitzt, einen Engel, der das Gesicht des Priesters in einen wundervollen Glanz hüllt und ihm die Predigtworte ins Ohr flüstert.³⁹⁸ Ein anderes Mal klagt ein aus Lille angereister Dominikaner (Bruder Siger) der Seligen, dass er keine Zeit hatte, sich auf die Predigt vorzubereiten und nun nicht wisse, was er den Leuten erzählen solle. Im selben Moment erscheint eine goldene Hand über ihm und der Seligen. Die göttliche Segnung bewirkt, dass der er mit Engelszungen zur Gemeinde spricht, wobei von seinen Worten eine so große Gnade ausgeht, dass die Leute aus Inbrunst zu weinen beginnen.³⁹⁹ An anderer Stelle bewies Thomas von Cantimpré zusätzlich die Autorität der Dominikaner, indem er ein Wunder unter Zuhilfenahme einer scholastischen *quaestio* erklärte. Das Wunder ereignet sich während der Abwesenheit des Beichtvaters, als Margareta so große Sehnsucht nach ihm verspürt, dass sich der Herr ihrer erbarmt und es möglich macht, dass sie Bruder Siger, der viele Meilen von ihr entfernt ist, mit ihren leiblichen Augen (*oculi humani*) sehen kann.⁴⁰⁰ Thomas berichtete überdies, wie sich während einer Passionsvision der Seligen der

³⁹⁶ SIMON, *Cities of Ladies*, S. 93.

³⁹⁷ Im Prolog der *Vita Margarete de Ypern* lässt Thomas von Cantimpré Grüße an Jakob von Halle, den Beichtvater Johannas von Flandern/Konstantinopel ausrichten. Zu Johanna siehe MEERSSEMAN, *Jeanne de Constantinople et les Frères Prêcheurs*.

³⁹⁸ VMY 32: *Cum quidam frater de ordine predicatorum predicaret et illa cum alia religiosissima domina ad fratris pedes consedisent, viderunt ambe corporalibus oculis quod angelus Domini predicantis faciem mira claritate circumdaret, et in aure suggereret quod foris populo predicabat.*

³⁹⁹ VMY 33: *Quidam ex Insulensibus fratribus predicatoribus sermonem facturus in Ypris, mane venit ad illam conquestus graviter quod alias impeditus, nihil precogitasset, quomodo aut quid populo loqueretur. Nec mora. Visa est manus aurea super ambos, et non sicut Iacob, divaricatis manibus filiis Ioseph Effraym et Manasse, sed sicut filiis suis communiter benedixit. Et vide qualis benedictionem consequatur effectus: Predicavit dictus frater et tantam sermoni eius gratiam divina misericordia condonavit, ut totus populus quasi repente sonitu consternatus, uberrime fleret, et pre fervore spiritus in eiulatus maximos exclamaret. [...]*

⁴⁰⁰ Hinc ergo querendum est quomodo oculi humani distinctive aliquid videre tanto interiecto spacio et forte multis obstantibus potuerunt. Planum est, si vidit oculis corporalibus, in loco vidit quod vidit. Si in loco vidit, ergo visus continuus et contiguus fuit ad rem visam. Sed patet quod non continuus quia non terminus idem, nec contiguus quia inter eius partes cecidit medium eiusdem generis. Quid ergo dicemus? Numquid fas erit credere tante perfectionis Christi sponsam fuisse mentitam? Absit! Neque enim credimus quod pro perdenda vita mortali ex deliberatione et certa sciencia mendacium et maxime tale dixisset. Quid ergo? Utique, si absque omni miraculo, ut dicit Liber de natura rerum, preter consuetudinem omnium animalium, animali quod lynx dicitur, natura indidit ut solida et obscura corpora oculorum luce valeat penetrare, quare Christus, qui in sanctis suis mirabilis predicatur, ad horam conferre non potuit vel etiam noluit, ut in consolacionem sui illum videret etiam in remotissimis partibus, sine cuius presencia pacem pectoris ad tempus habere non potuit? Sed tu forte respondes, qui nec credo in puella miraculum, sicut nec in lynce animali posse visum obscura et solida corpora penetrare. Respondeo: Probare in puella divinum miraculum necesse non est, quia Christus, qui sic facere voluit, sic facere potuit, et hoc sufficiens ratio. Opus enim nature in lynce animali volo probare, et hoc secundum rationem nature. Constat secundum Philosophum quod oculus situs est in humido. Tria autem in aqua sunt: aquea humiditas, diaphaneitas et perspicuitas lucis, et hanc ultimam communicat cum natura celesti, et hec est ultima depuracio a materia in natura lucis, et propter hoc quod lux est quid maxime penetrabile in natura lucis, et quia lux est ultima perspicuitas in corpore terminato, ideo si ponitur substantia aquea in ultima sua depuratione quantum ad perspicacitatem, in oculo lyncis poterit penetrare corpus solidum est obscurum. In puella vero non potuit, nisi miraculose visu oculorum ad horam in melius commutato, et hec melioracio naturaliter in aquila est, que a remotissimis partibus predam respicit. Quid ergo, si sponse sue

Geist des Gekreuzigten über den Prediger herabsenkt.⁴⁰¹ Seine Würdigung der priesterlichen Autorität zieht sich durch das ganze Werk und lässt stärker als seine früheren hagiographischen Werke einen selbstbewussten dominikanischen Autor erkennen.

Obschon die *Vita Margarete* weit hinter dem hermeneutischen Gehalt der *Vita Christinae* zurückblieb und Thomas stärker als zuvor auf altbekannte *Topoi* zurückgriff, die er mit allgemein bekannten Bibelziten untermauerte,⁴⁰² gelang es ihm (und das war wohl auch seine Absicht), ein allgemein verständliches Heiligenbild zu schaffen. Hatte er als junger Kleriker in der *Vita Christinae* versucht, theologische Grundsätze auf eloquente Art und Weise mittels des vierfachen Schriftsinn zu vermitteln, so gab er in der *Vita Margarete* einen Einblick in die Seelsorgepraxis des Dominikaners Siger von Lille. Durch die Schilderung, wie dieser die junge Margareta von ihrem weltzugewandten Leben abbringt und zu einem auf Christus gerichteten religiösen Leben bekehrt, präsentierte er einen vorbildlichen Fall seelsorgerischer Betreuung und stellte damit für die Ordensbrüder einen Leitfaden für die eigene *cura animarum* bereit.⁴⁰³ Er hoffte, dass sich andere Laien ein Beispiel an Margaretas *vita religiosa* nehmen würden. Ein Blick auf das Ende der Vita, wo Margareta mit einem geöffneten Buch neben einem predigenden Dominikaner steht (hier ist wohl Siger gemeint), das Buch schließt und dann verschwindet, zeigt diese Absicht klar und deutlich.

4.4. Das Klosterleben als oberste Stufe der Christusnachfolge und Idealform der *vita religiosa* - Die *Vita Lutgardis Aquiriensis* (nach 1248, beendet 1262)⁴⁰⁴

Sechs bis acht Jahre nach Abfassung der *Vita Margarete de Ypres* begab sich Thomas von Cantimpré nach Aywières, um Lutgard zu treffen, deren Ruhm damals schon weit über die Mauern ihres Klosters hinausgedrungen war. Es war nicht das erste Mal, dass er sie aufsuchte, sie waren sich bereits seit der Zeit zwischen 1228 und 1230 bekannt. Damals war Lutgard schon eine reife Frau in der Mitte der vierziger Jahre gewesen, während Thomas achtzehn bis zwanzig Jahre jünger war als sie. Auch wenn er keinen direkten Hinweis gibt und er sich selbst in der *Vita Lutgardis*

nature Deus conferat immediate per se, quod aquile et multis aliis avibus rapacibus mediante natura dedit? Constat quod conveniencius sponse sue. VMY 34.

⁴⁰¹ VMY 35.

⁴⁰² So z. B. VMY 38.

⁴⁰³ Schon ROISIN hatte in seinem 1946 erschienenen Artikel „La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré“ darauf verwiesen, dass die *Vita Margarete* gegenüber ihren Vorgängerinnen auf eine Veränderung der hagiographischen Methode des Thomas von Cantimpré hindeute. Der Autor lege in ihr einen größeren Wert auf die innere Entwicklung seiner Protagonistin und setze dabei eine affektivere Rhetorik ein. ROISIN, *La méthode hagiographique*, S. 546-557. COAKLEY führte dies auf einen stärkeren zisterziensischen Einfluss zurück. COAKLEY, *Thomas von Cantimpré and Female Sanctity*, S. 48.

⁴⁰⁴ Thomas von Cantimpré, *Vita S. Lutgardis* (im Folgenden als VLA zitiert), in: AASS, 16. Juni, BHL Number: 4950 online unter: http://www.peregrina.com/matrologia_latina/matrologia_latina.html. Engl. Übers. KING, *Thomas von Cantimpré, The Life of Lutgard of Aywières* sowie KING / NEWMAN, *The Life of Lutgard von Aywières*, in: *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives*, S. 207-296.

Aquiriensis lediglich als ihren guten Freund bezeichnete, war er vermutlich während der letzten sechzehn Jahre ihres Lebens ihr Seelsorger gewesen.⁴⁰⁵ Nach ihrem Tod hatten ihn ihre Mitschwester um die Abfassung der Lutgardvita gebeten. In dem Werk erzählt Thomas eine kuriose Geschichte, wie er für seine Arbeit bezahlt wurde. Angeblich hatte er zu Lutgards Lebzeiten mit einigen Nonnen und Laienbrüdern ausgemacht, dass sie, wenn er bei ihrem Tod nicht anwesend sein sollte, deren Hand abschneiden und für ihn als sakrales Erinnerungsstück aufbewahren sollten. Er fragte sogar eigens bei der Äbtissin Hadewich um Erlaubnis nach. Da es aber, so seine Worte, „die Natur der Frauen ist, keine Geheimnisse für sich behalten zu können“, verrieten die Nonnen Lutgard seinen Wunsch. Sie empfing ihn beim nächsten Besuch mit den Worten:

„Ich habe gehört, liebster Sohn, dass du schon planst meine Hand abzuschneiden nachdem ich gestorben bin. Ich kann mir nicht vorstellen, was du mit meiner Hand vorhast!“⁴⁰⁶

Peinlich berührt gestand er, dass er glaube, die Hand könne seiner Seele und seinem Körper nützlich sein. Woraufhin sie entgegnete, dass dafür auch ihr kleiner Finger ausreichend sei. Nach Lutgards Tod bat er um den besagten Finger, doch die Äbtissin weigerte sich ihn herauszugeben, so dass er ihn als Bezahlung für die Vita forderte.⁴⁰⁷

In den Jahren der Textentstehung arbeitete Thomas von Cantimpré zwischenzeitlich an seinem großen moraldidaktischen Werk *Bonum universale de apibus*, in dem er das disziplinierte monastische Leben mit der Lebensweise der Bienen verglich. Seine Erkenntnisse hat er in die *Vita Lutgardis* einfließen lassen, so dass stärker noch als in der zuvor verfassten *Vita Margarete* die *vita contemplativa* als ideale Form der *vita religiosa* aufscheint. Der Lebensbericht der Zisterzienserin Lutgard, den Simone ROISIN als Höhepunkt mystischer Hagiographie bezeichnet hat, ist seine meist gereifte und durchdachte Frauenvita.⁴⁰⁸

4.4.1. Das Leben der Lutgard von Aywières (1182-1246)

Lutgard wurde 1182 in Tongern geboren. Sie entstammte ungewöhnlichen Familienverhältnissen, denn ihre Mutter war eine Adlige und ihr Vater ein Kaufmann. Nachdem ein Geschäft des Vaters gescheitert war, stand Lutgard, ähnlich wie Margareta von Ypern, mittellos da und war als Ehe-

⁴⁰⁵ [...] *quod plurima ex iis ab ore ipsius pie Lutgardis, sicut familiarissimus ejus, accepi* [...]. VLA, Prol.

⁴⁰⁶ *Audivi, fili carissime, quia manum mihi post mortem abscondere jam disponis: tu autem quid de manu mea facere cogites multum miror.* VLA III.19.

⁴⁰⁷ Thomas verteidigte seinen Reliquienwunsch, indem er auf Jakob von Vitry verwies, der einen Finger Marias von Oignies besessen hat und überdies auf die Entnahme von Reliquien nach dem Tod der Heiligen Elisabeth aufmerksam machte. Siehe VLA III.19.

⁴⁰⁸ ROISIN, *La méthode hagiographique*, S. 554. Laut ROISIN ist die Lutgardvita eine weitere Steigerung der hagiographischen Methode des Dominikaners. Im Supplement zur *Vita Mariae* und in der *Vita Christinae* hätte Thomas, ROISIN zufolge, den Schwerpunkt auf die Wunderbeschreibungen gelegt, in der *Vita Margaretae* habe er die asketischen Tugenden und in der *Vita Lutgardis* die mystischen Gnaden der Protagonistinnen betont. ROISIN glaubt, dass Thomas die Vitentriologie (für die Nonne Ida von Nivelles, den Laienbruder Arnulf und den Mönch Abundus von Huy) des Zisterziensers Goswin von Bossut als Vorbild diente.

frau unattraktiv.⁴⁰⁹ Im Alter von zwölf Jahren kam sie zur Erziehung in die kleine Beginengemeinschaft von St. Trond, in welcher sie nach der erfolgten Annahme der Benediktsregel zur ersten Priorin gewählt wurde.⁴¹⁰ 1206, im Alter von vierundzwanzig Jahren, wechselte Lutgard die Kommunität und trat dem französischsprachigen Konvent von Aywières bei,⁴¹¹ der ebenfalls die Regel des heiligen Benedikt befolgte⁴¹² und vom Magister Johannes von Liro seelsorgerisch betreut wurde. In der Vita heißt es, Johannes und ihre Freundin Christina Mirabilis hätten ihr dazu geraten. Jean-Baptiste LEFÈVRE schlussfolgerte daraus, dass sie nach einem *propositum perfectum* strebte, derart wie es ihr bei den Beginen von St. Katharina unmöglich war. Wahrscheinlich empfahl ihr Johannes Aywières, weil er den Konvent aus eigener Anschauung kannte. Was nicht bedeutete, dass er den Beginengemeinschaften gegenüber kritisch eingestellt war, denn er setzte sich an der Kurie persönlich für deren päpstliche Anerkennung ein. Denkbar ist auch, dass er Lutgard riet, nach Aywières zu gehen, weil dort der Rechtsstatus eindeutiger war, da die Inkorporation in den Zisterzienserorden bevor stand. Wenn auch noch nicht offiziell, so lebten die Schwestern doch bereits im Geist des Ordens. 1205/06 hatten sie Innozenz III. um die Inkorporation gebeten, die LEFÈVRE zufolge, jedoch erst 1210/11 erfolgte.⁴¹³ Dank einer Stiftung zog die Kommunität nach Lillois und später noch ein weiteres Mal um, behielt aber den Namen Aywières bei. Lutgard muss demnach zwischen 1205 und 1215 gleich dreimal den Ort gewechselt haben. Während dieser Jahre lebte sie wahrscheinlich stets in Gebäuden, die noch keine feste Klausur besaßen und eher provisorisch eingerichtet waren, wozu das Leben einer kontemplativen Nonne, wie es in der Vita präsentiert wird, nicht so recht passen will.⁴¹⁴ Leider berichtet die Vita nichts über diese Zeit, sie deutet lediglich darauf hin, dass sich das Leben der Schwestern in den kommenden Jahren normalisiert hat. Lutgard starb 1246 im Alter von vierundsechzig Jahren.

Die Entwicklung des Lutgard Kults

Nach ihrem Tod visitierte der Abt von Aulne das Kloster und entschied, die sterblichen Überreste in der Klosterkirche beizusetzen, wo sie jeder besuchen könne. Auf der rechten Chorseite nahe

⁴⁰⁹Thomas verdeutlicht an Lutgards Beispiel, die in der Vita eine starke Abscheu vor materiellem Besitz zeigt, die Auswirkungen expansiver urbaner und kommerzieller Wirtschaft, welche vom Geist des Wuchers und der Gier nach Gewinn angetrieben wird.

⁴¹⁰ Entgegen Thomas von Cantimpré, der in der *Vita Lutgardis* behauptet, dass Lutgard in einem Benediktinerinnenkloster erzogen wurde, konnte LEFÈVRE zeigen, dass die Frauen erst viel später die Benediktinerregel (zw. 1200 und 1206) angenommen und ihr Kloster nach der Heiligen Katharina benannt haben. Zu Lutgards Zeit scheinen die örtlichen Benediktiner lediglich die Betreuung der Frauen übernommen zu haben. LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps*, S. 296-305.

⁴¹¹ VLA I.22.

⁴¹² In ihrer Vita heißt es, Lutgard habe zunächst in das nahegelegene Zisterzienserkloster Herkenrode eintreten wollen. Allerdings war Herkenrode damals noch gar nicht in den Zisterzienserorden inkorporiert worden, dies geschah erst 1216. Zum damaligen Zeitpunkt handelte es sich um eine Beginengemeinschaft, die lediglich die zisterziensischen Gewohnheiten befolgte. Siehe LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde*, S. 305-308.

⁴¹³ Siehe EBD.

⁴¹⁴ Dazu LEFÈVRE, *Sainte Lutgarde*.

der Stelle, wo sie immer gebetet hatte, fand Lutgard ihre letzte Ruhestätte. Ihre Mitschwester Sybille von Gages, die vor ihrem Eintritt in Aywières als Stiftsdame in Nivelles gelebt hatte und nach ihrem Übertritt die Pflege der erblindeten Lutgard übernahm, verfasste für sie folgende Grabsteininschrift:

„Leading a life without offence, Lutgardis shone:
She lives with Christ who lies beneath this stone.
In hunger and thirst for heaven, she mourned;
Now let the Bridegroom's face, pure light of morn,
Illumine her. Mirror of life, her convent's flower,
She glowed with mercy and bright virtue's power.“⁴¹⁵

Thomas begann kurz nach Lutgards Tod 1246 mit der Abfassung ihrer Vita. Er vollendete sie zwei Jahre später, im selben Jahr als die Äbtissin Hadewich von Aywières starb. Bereits im 13. Jahrhundert sowie Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden erste volkssprachliche Übersetzungen. Die früheste Version stammt von Wilhelm von Afflighem, der einen gereimten Text mit dem Titel „Het Leven van Jesus en het Leven van Sinte Lutgart“ in mittelniederländischer Sprache verfasst hat. Die zweite Version, die ebenfalls aus Versen besteht, geht auf den brabantischen Franziskaner Geraert zurück.⁴¹⁶

Lutgard war die einzige, der von Thomas mit einer Vita gewürdigten Frauen, die er persönlich gekannt und die obendrein, Dank der Förderung der Zisterzienser, einen regionalen Kult hervorgebracht hat. 1630 erreichte er einen ersten Höhepunkt, als Lutgard ins *Menologium cisterciense* aufgenommen wurde. Seitdem wird sie als eine der bedeutendsten Ordensheiligen verehrt. Eine Ursache dafür ist sicher, dass die in der *Vita Lutgardis* beschriebene Mystik große Ähnlichkeit mit der Mystik Bernhards von Clairvaux hat. Allerdings entwickelte sich Lutgards Ruhm nicht kontinuierlich, sondern geriet zeitweise in Vergessenheit. 1578 fielen sowohl die Kirche, als auch das Kloster dem Krieg zum Opfer. Lutgards Wiederentdeckung ist Louise de Balon (1590-1632) zu verdanken, die während ihres langen Abbatiats die zerstörten Konventsgebäude sowie die Kirche restaurieren und die strikte zisterziensische Observanz in Aywières einführen ließ. Im Zuge dessen konnten auch Lutgards Reliquien wiederaufgefunden werden. Louise ließ einen Schrein für sie anfertigen und 1616 wurden die sterblichen Überreste der Heiligen erneut geweiht. Dadurch entflammte die kultische Verehrung, die 1656 in einem eigenen Fest zu Ehren der Heiligen Lutgard (16. Juni) gipfelte, wodurch sich die Verehrung auf die internationale Ebene verlagerte. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entwickelte sich dann eine spezielle Lutgardikonographie,

⁴¹⁵ *Lutgardis luxit; vitam sine crimine duxit;
Cum Christo degit, quam lapis iste tegit.
Esuriens hæc et sitiens cælestia, luxit;
Mera dies, sponsi facies, illi modo luxit.
Hæc speculum vitæ, flos claustrî, gemma sororum;
Fulsit in hac pietas, compassio, gloria morum.* VLA III.20.

⁴¹⁶ RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd.2, Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, S. 439.

wie sich eindrucksvoll in der Plastik des Matthias Bernhard Braun auf der Karlsbrücke in Prag erkennen lässt. Häufig wurde Lutgards *amplexus Christi* gemeinsam mit der *lactatio* des heiligen Bernhard dargestellt. Nach der Aufhebung des Klosters Aywières 1795/96 reduzierte sich ihr Kult dann nur noch auf eine kleine zisterziensische Gemeinschaft aus der einstigen Kommunität von Aywières. Ende des 19. Jahrhundert erreichte die Verehrung jedoch einen erneuten Höhepunkt, nun wurde der Heiligen vor allem in ihrer Eigenschaft als Mystikerin und Thraumaturgin gedacht.⁴¹⁷

4.4.2. Aufbau, Inhalt und didaktische Implikationen der *Vita Lutgardis Aquiriensis*

Im Prolog gab Thomas von Cantimpré an, dass er die *Vita Lutgardis* in drei aufeinander aufbauende Bücher unterteilt habe, die den drei Etappen von Lutgards Seele entsprächen.⁴¹⁸ Damit ähnelt die Vita, strukturell betrachtet, der *Vita Christinae mirabilis* wie auch der *Vita Ioannis Cantipratensis*. Letztere formte Thomas nach Vollendung der Lutgardvita um, woran deutlich wird, dass das dort entworfene Heiligenbild auch für männliche Religiöse kompatibel war. Das erste Buch der *Vita Lutgardis* zeigt den Beginn von Lutgards religiösem Leben als Benediktinernonne in St. Katharina, das zweite Buch berichtet über ihre Fortschritte nach dem Wechsel in den Zisterzienserorden und das dritte Buch stellt sie im Stadium der Perfektion dar, indem es zeigt, was der Herr an ihr elf Jahre vor, während und nach ihrem Tod bewirkt hat.

Buch I: *ecclesia in purgatorio*

Lutgards religiöser Lebensweg offenbart sich am Anfang des Werks als Triumph der edlen Werte ihrer adligen Mutter über die niederen Begehrlichkeiten des Vaters, der ein Kaufmann war, denn während sich ihre Mutter wünscht, dass Lutgard ins Kloster geht, will ihr der Vater ein gutes Leben ermöglichen, indem er Geld für sie investiert. Das Scheitern des Geschäfts verrät den Sieg religiösen Strebens über den kommerziellen Materialismus.⁴¹⁹ Wenn es anschließend heißt, Gott habe sich Lutgards Seele zur Wohnstätte auserkoren und begonnen, sich in ihrem Innersten einen Tempel zu bereiten, der seiner würdig sei, so zeigt sich daran, dass Lutgard auf ihren Weg erst vorbereitet werden muss.⁴²⁰ Das Ziel weist eine Prophezeiung, die verkündet, dass Lutgard zu einer zweiten Agnes wird.⁴²¹

Indem Thomas das Vorbild der Märtyrerin Agnes wählt, die im 3. Jahrhundert gelebt hat und als Schutzpatronin der Jungfrauen verehrt wird, verwendet er ein für Nonnen beliebtes Nachah-

⁴¹⁷ LEFÈVRE, Sainte Lutgarde, S. 327-29.

⁴¹⁸ Siehe dazu KING, The Dove at the Widow.

⁴¹⁹ SIMONS, Cities of Ladies, S. 62.

⁴²⁰ [...] *mirum in modum, cum necdum cognosceret Dominum (nec enim ei tunc in aliquo fuerat revelatus) in corde tamen, cum sola esset, sentiebat interius nescio quid divini. Et revera ex tunc sibi templum habitationis suae dignissimum in Lutgarde Dominus praeprabat.* VLA I.1. Vgl. dazu VMY 28.

⁴²¹ VLA I.3.

mungsmodell. Die Christusliebe der heiligen Agnes soll so stark gewesen sein, dass sie die Eheschließung mit dem Sohn des römischen Präfekten ablehnte und deshalb das Martyrium erleiden musste.⁴²² In Anlehnung daran berichtet die Vita, wie Lutgard von Freiern bedrängt und auf einer Reise beinahe vergewaltigt wird. Als ein besonders hartnäckiger Verehrer sie sogar nachts an ihrer Schlafstätte aufsucht,⁴²³ beschützt sie der Herr, worauf den Mann Furcht befällt und er davon rennt. An seiner Stelle erscheint Christus. Er zeigt Lutgard seine blutende Seitenwunde und spricht:

„Begehere nicht länger die Zärtlichkeiten ungehöriger Liebe. Beschau hier was du lieben sollst und warum du es lieben sollst. Ich verspreche dir die Wonne absoluter Reinheit, die darauf folgen wird.“⁴²⁴

Noch deutlicher hätte Thomas von Cantimpré die Aufforderung zu einem Klosterleben kaum zeigen können. Signifikanter Weise ist in der bedeutenden Exempelsammlung *Exordium Magnum Cisterciense* eine ganz ähnliche Christusvision in Bezug auf Bernhard von Clairvaux⁴²⁵ überliefert, die zeigt, dass Thomas daran gelegen war, Lutgard eine zisterziensische Spiritualität zu geben. Sein Hinweis, dass sie seitdem ihre religiösen Aufgaben im Kloster St. Katharina mit größter Ersthaftigkeit erfüllt und dadurch den Spott ihrer Mitschwestern auf sich zieht, könnte als Kritik an den Benediktinerinnen gemeint sein.⁴²⁶

⁴²² Weil Agnes die Heirat mit dem Sohn des römischen Präfekten abgelehnt hat, wurde sie vollständig entkleidet und man versuchte sie zu vergewaltigen. Das Vorhaben mißlang, denn ihre Haare verhüllten plötzlich auf wundersame Weise den gesamten Körper. Der Sohn des Präfekten, der den Vergewaltigungsversuch unternahm, wurde darauf von einem Dämon heimgesucht und starb. Agnes holte ihn durch ihr Gebet ins Leben zurück, mit der Folge, dass man sie der Hexerei bezichtigte und auf dem Scheiterhaufen verbrennen wollte. Da das Feuer ihren Leib nicht berührte, enthauptete sie letztlich ein römischer Soldat mit dem Schwert. Dies geschah auf dieselbe Weise, mit der gewöhnlicher Lämmer geschlachtet wurden, weshalb Agnes in der Ikonographie häufig in Verbindung mit einem Lamm (lat. agnus) dargestellt wird. Zu Agnes siehe Bautz, Art. Agnes, römische Märtyrerin.

⁴²³ VLA I.4-I.7. Lutgard lebte zu der Zeit in der Gemeinschaft von St. Katharina. Die Tatsache, dass dort die Möglichkeit bestand, die Frauen in ihren Zimmer zu überraschen, zeigt, dass die Gemeinschaft damals noch nicht klausuriert untergebracht war.

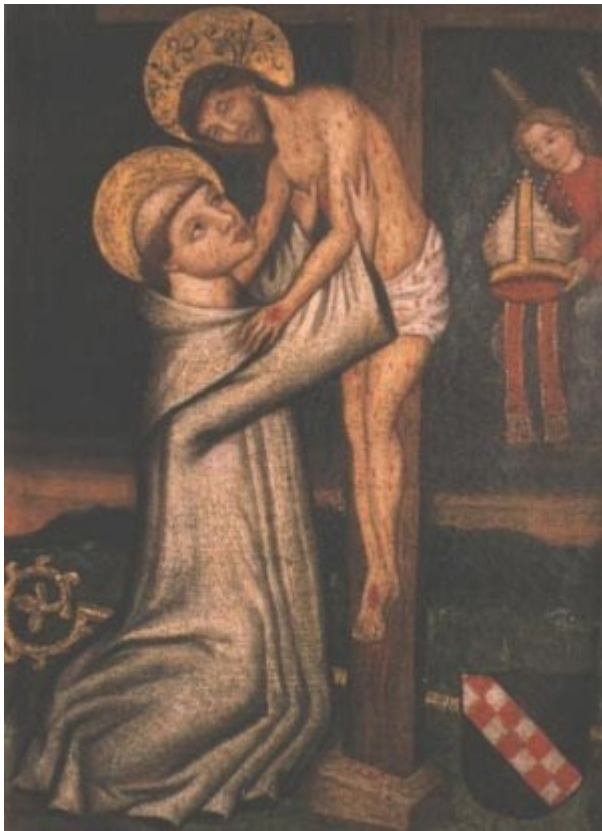
⁴²⁴ „Blanditias inepti amoris ulterius non requiras: hic jugiter contemplare quid diligas, et cur diligas: hic totius puritatis delicias tibi spondeo consequendas.“ VLA I.2. Lutgard soll sich immer wieder an diese Vision erinnern haben, weshalb sie Thomas mit einer Taube vergleicht, die sich am Fenster auf den Aufgang der Sonne vorbereitet. Ihr ähnlich, so Thomas, habe Lutgard beharrlich die kristallene Öffnung der Bundeslade, des typologischen Körpers Christi, beachtet. [...] *quasi columba meditans, in fenestra ad introitum solaris luminis, ostium crystallinum arcae typici corporis Christi pertinaciter observabat.* VLA I.3. Vgl. dazu Wilhelm von St.-Thierry, *Gott schauen, Gott lieben. De contemplando Deo. De natura et dignitate amoris*, Kap. 3.

⁴²⁵ Im *Exordium Magnum Cisterciense* heißt es im Buch II, Kapitel 7 unter der Überschrift „Von einem geisterfüllten Mönch, der sah, wie der ins Gebet versunkene Heilige Vater ein Kreuzesbild umfing“: „Menardus, ehemals Abt von Mores [...], berichtete seinen Angehörigen folgende wundersame Geschichte, die ein anderer erlebt hätte. Wir aber glauben, daß sie ihm selbst widerfahren ist: 'Ich kenne einen Mönch, der den heiligen Abt Bernhard einst antraf, wie er in der Kirche allein betete. Als dieser vor dem Altar hingestreckt lag, sah er über ihm über dem Boden ein Kreuz mit dem Gekreuzigten, das der selige Mann in höchster Andacht anbetete und mit Küssen bedeckte. Dann schien ihm, daß die Majestät selber die Arme von den Enden des Kreuzes löste, den Diener Gottes umfaßte und an sich zog.[...]'.“ *De monacho spiritali, qui vidit imaginem crucis sanctum patrem in oratione constitutum amplexantem: Dominus Menardus, quondam abbas de Moris [...], mirabilem quandam rem quasi de alio retulit familiaribus suis, quam tamen sibimet enuisse putamus, ita dicens: Notus est mihi monachus quidam, qui beatum Bernardum abbatem aliquando reperit in ecclesia solum orantem. Qui cum prostratus esset ante altare, apparebat ibi quaedam crux cum suo crucifixo super pavementum posita coram illo, quam isdem uir beatissimus deuotissime adorabat ac deosculabatur. Porro ipsa maiestas separatis brachiis a cornibus crucis uidebatur eundem Dei famulum amplecti atque astringere sibi.* [...] *Exordium Magnum Cisterciense*, Teil 1, Buch II.7, S. 154-55. Das *Exordium magnum cisterciense* entstand nach 1169 und wurde vor 1221 beendet. Auch von Franziskus von Assisi ist eine ähnliche Christusvision bekannt. Siehe 2Cel I.4.

⁴²⁶ Oder auch an den Beginnengemeinschaften, wie St. Katharina damals noch eine war.

vita activa oder vita contemplativa?

In die Mitte des ersten Buches fügte Thomas einen Dialog zwischen Christus und Lutgard über ihre spirituellen Gaben ein,⁴²⁷ der fundamental für sein eignes *vita religiosa* Verständnis ist. Am Beginn der Aufzählung wird die Gabe der Heilkraft genannt, die Lutgard befähigt, zahlreiche Menschen von ihren körperlichen Leiden zu befreien, weshalb sie bei ihnen in hohem Ansehen steht. Dennoch bittet sie den Herrn, die Gabe wieder von ihr zu nehmen, weil ihr die Ausübung der *vita activa* keinen Freiraum für die *vita contemplativa* lässt. Sie wünscht sich stattdessen das Verständnis des Psalters, muss jedoch ernüchtert feststellen, dass auch die Geheimnisse der Schrift sie auf ihrem Weg zu Gott nicht voranbringen können. Daraus entspringt bei Lutgard die Erkenntnis, dass Gott nicht durch intellektuelles, sondern nur durch gefühlsmäßiges Wissen erfasst werden könne, also wünscht sie sich Christi Herz.⁴²⁸



Bernhard von Clairvaux (1090-1153) war eine der prägenden Gestalten abendländischer Mystik, dessen Verehrung vor allem den menschengewordenen Gott betraf. Seine Frömmigkeit resultierte aus seinen übermäßigen Anstrengungen, Misserfolgen und körperlichen Leiden, ebenso wie aus seinen geistlichen Erfahrungen.

⁴²⁷ VLA I.12.

⁴²⁸ Das durchbohrte Herz des Gekreuzigten gilt als Quelle der Sakramente der Kirche. Bei dem von Thomas von Cantimpré beschriebenen Herzenstausch handelt es sich um eines der frühesten Beispiele der Herz-Jesu-Verehrung, bei welcher das Herz Jesu als Zeichen seiner symbolisierten Liebe verehrt wird. Der biblische Beleg dafür ist Johannes 7, 37-39, wo Jesu spricht: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift gesagt hat, Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Der Herzenstausch fand später Eingang in Lutgards Ikonographie und tauchte dann auch bei anderen Mystikerinnen wie Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn auf.

Nach dem Tausch der Herzen fühlt sich Lutgard so schwach, dass sie eines Nachts fast die Matutin versäumt. Doch eine eindringliche Stimme reißt sie mit folgenden Worten aus dem Schlaf:

„Steh schnell auf, warum liegst du? Es ist wichtig, dass du Buße tust für die Sünder, die in ihrem eigenen Unrat liegen! Du darfst nicht nachsichtig mit deinem Schweiß sein!“⁴²⁹

Die schlaftrunkene Novizin eilt zur Kirche, wo sie für ihren Gehorsam belohnt wird. Am Eingang begegnet ihr der Gekreuzigte, der ihren Mund an seine geöffnete Seitenwunde drückt und sie mit seinem Blut stärkt. Das sich kurz darauf ereignende Ölwunder identifiziert Lutgard als Braut des Hohelieds,⁴³⁰ weshalb ihr der Bischof von Lüttich bei ihrer Einsegnung statt eines linnenen Schleiers eine goldene Krone auf's Haupt setzt.⁴³¹

Mit der Weihe betritt Lutgard eine neue Stufe der *vita religiosa*, sie folgt dem Weg „den ihr das Lamm vorgibt“.⁴³² Dies bedeutet vor allem, dass sie ihre religiösen Pflichten vorbildlich erfüllt, weshalb sie trotz ihrer Jugend zur Priorin von St. Katharina gewählt wird.⁴³³ Demütig übernimmt sie das Amt, wenngleich nur ungern, da es ihre Zweisamkeit mit Christus beeinträchtigt. Thomas zeigt, dass die Zeit bei den Benediktinerinnen nur eine Zwischenstufe auf Lutgards Weg zur *vita perfecta* ist und sie, um ihrem Ziel näher zu kommen, in den strengeren Zisterzienserorden wechseln muss.

Nachdem Lutgard zwölf Jahre in St. Katherina zugebracht hat, tritt sie auf Anraten ihres Beichtvaters Johannes von Liro von ihrem Priorenamt zurück und wechselt zu den Zisterzienserinnen nach Aywières. Auf ihren zuvor geäußerten Einwand hin, dass sie der französischen Sprache nicht mächtig sei und daher das deutschsprachige Zisterzienserkloster Heckenrode vorzöge, er-

⁴²⁹ *Surge cito: quid jaces? Oportet te modo pro peccatoribus, qui in suis jacent fordibus, pœnitentiam agere, non indulgere sudori.* VLA I.13.

⁴³⁰ Dieses Wunder ereignete sich während der zwei Wochen, in denen Lutgard bei der Reklusin Jutta von Huy weilte. VLA I.16: *Est oppidum in Hasbania quod dicitur Los; juxta ecclesiam hujus oppidi quadam Reclusa, pro vitæ merito familiarissima piæ Lutgardi, Domino serviebat. Apud istam diebus quindecim morabatur; et accidit ut post orationis contemplationem, tanta spiritus dulcedine repleatur, quod vocata Reclusa manus suæ digitos ostendebat, et eos exprimendo dicebat: Ecce soror qualiter mecum agit Omnipotens; quia ex superabundanti gratia, repleor interius, etiam digiti mei exterius, ad significandam gratiam, velut oleo nunc distillant.[...] Die Heilige Katharina, die Patronin von St. Tond, wird ebenfalls mit einem Ölwunder in Verbindung gebracht. Seit der miraculösen Auffindung ihrer Gebeine soll unaufhörlich Öl aus ihnen fließen.*

⁴³¹ Der Lütticher Bischof weihte Lutgard gemeinsam mit mehreren anderen Frauen, woraus geschlussfolgert werden kann, dass die Gemeinschaft damals die Benediktsregel angenommen hat. Siehe VLA I.17: *Proinde anbelare capit, ut ministerio consecrationis per manus Episcopi uni viro Christo Domino perfectius jungeretur; et data est occasio ut Moniales plurimas congregatas Dominus Huardus Leodiensis Episcopus statueret consecrare. Adducta est ergo et Lutgardis ad cætum Virginum consecranda: quarum capitibus cum dictus Præsul, in signum coronæ aureolæ, sertum ex zonis factum inneceret, et ad Lutgardem in ordine pervenisset; cuidam viro sancto et simplici, qui astabat, manifestissime visum est Episcopum coronam auream maximam capiti Lutgardis imponere, et eam præ aliis singulariter honorare. Hoc cum videri ab omnibus astimaret; quæsiuit ab astante presbytero: cur soli Domina Lutgardi Episcopus auream coronam imponeret.*

⁴³² Vgl. VLA I.18.

⁴³³ VLA I.20. *Præterea, quoniam tantam lucernam latere sub modio non decebat, posita est super candelabrum; ut fulgor gratiæ ejus omnibus appareret.* Thomas bedient sich hier des Vergleichs aus Mt. 5.14, wo es heißt: „Ihr seid das Licht der Welt! Eine Stadt, die oben auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.“

scheint der Herr und verkündet ihr, dass er wünsche, sie ginge nach Aywières.⁴³⁴ Lutgard fügt sich.⁴³⁵ Worauf ihr Gehorsam durch die Patronin des Zisterzienserordens, die Heilige Jungfrau Maria, belohnt wird.⁴³⁶

II. Buch: *ecclesia militans*

Im zweiten Buch der Vita, das Lutgards Leben in Aywières gewidmet ist, wird Lutgard in einem fortgeschrittenen religiösen Status präsentiert, in dem sie als Vertreterin der *ecclesia militans* erscheint. Dementsprechend beginnt das Buch mit Lutgards Kampfvorbereitungen und zeigt, wie sie ihren Körper und ihr Herz durch Leid und Askese stählt. Nach einer gewissen Zeit erscheint die Gottesmutter und fordert sie im Namen ihres gekreuzigten Sohnes zur stellvertretenden Bußleistung für die Sünden der Albigenser auf, worauf Lutgard eine siebenjährige Fastenzeit antritt.⁴³⁷ Diese Bußleistung verleiht ihr einen enormen Kraft- und Machtzuwachs, so dass sie ähnlich wie Christina Mirabilis zur Seelenretterin wird und als Streiterin Gottes (*ecclesia militans*) gegen das Böse kämpft. Sie wirkt als Exorzistin,⁴³⁸ entreißt die Seelen der Verstorbenen den Dämonen und verjagt die sie selbst bedrohenden Schreckgespenster durch ihren Glauben und ihr Gebet;⁴³⁹ mal dringt während ihrer Andacht eine Flamme aus ihrem Mund, dann heilt sie mit ihrem Gebet einen epileptischen Jungen sowie die taube Religiöse Mechthild; sie befreit eine Nonne von ihrer Fresssucht, bekehrt den Ritter Thimerius von Rogenier, der anschließend Mönch in Affligem wird; erlöst eine Nonne von ihren Versuchungen und die junge Religiöse Hespelendis von ihrer Verzweiflung;⁴⁴⁰ ein Mann wird gar durch ihren bloßen Anblick bekehrt.⁴⁴¹ Überdies befreit sie Jakob von Vitry aus den Fesseln des Satans, als dieser seine Predigtstätigkeit vernachlässigt⁴⁴² und rettet den Abt Simon des Zisterzienserklosters Foigny aus dem Fegefeuer.⁴⁴³ In Visionen erschei-

⁴³⁴ Ihre Freundin Christina Mirabilis soll daraufhin gesagt haben: „Ich würde lieber in der Hölle mit Gott sein, als im Himmel ohne Gott.“ „*Potius vellem in Inferno esse cum Deo, quam in celo cum Angelis sine Deo.*“ VLA I.22.

⁴³⁵ Bei ihrem Ordenswechsel 1216 war Lutgard vierundzwanzig Jahre alt. Damals (um 1244) entstanden in den französischsprachigen Gebieten zahlreiche neue Frauenklöster, von denen Thomas von Cantimpré behauptet, dass einige von ihnen Lutgard gern zur Äbtissin gehabt hätten, wenn sie nur etwas französisch gekonnt hätte. Siehe VLA II.1.

⁴³⁶ Die Spiritualität der Zisterzienser ist stark marianisch geprägt. Seit seinen Anfängen war der Orden eng mit der Mutter Gottes verbunden. Über dem Portal der Abteikirche des Mutterklosters Cîteaux prangte der Spruch: *Salve, sancta parens, sub qua Cistercius Ordo militat et toto tamquam sol fulget in orbe!*

⁴³⁷ VLA II.2.

⁴³⁸ VLA II.10. Vgl. dazu VMO I.21-32, wo Jakob im Zusammenhang mit Maria von Oignies von einem ähnlichen Fall berichtet. Siehe auch VLA II.11.

⁴³⁹ VLA II.15,16.

⁴⁴⁰ VLA II.18,20,23-26,28.

⁴⁴¹ VLA II.28. Siehe auch II.31.

⁴⁴² Jakob von Vitry erscheint Lutgard noch einmal, als er nach zweitägiger Buße im Fegefeuer im Himmel eingetroffen ist. Worin die Wertschätzung des Thomas von Cantimpré gegenüber seinem Mentor offenbar wird. VLA III.5: *Quarto ergo die depositionis ejus, id est in festo Crucis, pia Lutgardis rei nescia, (utpote triginta diatis a loco in Brabantia scilicet partibus constituta) rapta est ad excessum mentis in celum et vidit quoniam eadem hora anima dicti Episcopi delata est in paradisum. Cui spiritus pie Lutgardis in celo congratulans, dixit: O reverendissime Pater, nesciebam te defunctum: Tu autem quando a corpore recessisti. Et ille: Quarta jam dies est: nam tribus noctibus et duobus diebus in purgatorio jam exegi.*

⁴⁴³ VLA II.3.-II.4.

nen ihr der soeben verstorbene Papst Innozenz III., der sie um ihre Fürbitte anfleht⁴⁴⁴; ihr Beichtvater Johannes von Liro, der ihr berichtet, dass er direkt in die Herrlichkeit eingegangen ist;⁴⁴⁵ die Benediktinernonne Yolenda, die sich bei ihr für die große Gnade, die sie nach ihrem Tod erlangt hat, bedankt; sowie ihre leibliche Schwester,⁴⁴⁶ die sie verzweifelt um ihre Fürbitte anfleht.

Thomas hat in die Legenden auch einen Bericht einfließen lassen,⁴⁴⁷ in dem er die priesterliche Seite der Beichtpraxis darstellte. Er berichtete, wie Lutgard ihm geholfen hat, als er selbst noch ein junger Priester war. Damals sei es ihm sehr schwer gefallen, die Beichte zu hören, ohne selbst von Versuchungen ergriffen zu werden. Erst ihr Gebet habe ihn von seinen Anfechtungen befreit.⁴⁴⁸ Weiterhin teilte er mit, dass sich sogar die im Sterben liegende Selige Maria von Oignies der Fürsprache Lutgards anvertraut habe. Auf dem Totenbett habe Maria Lutgards Schleier getragen und die prophetischen Worte geäußert:

„Unter dem Himmel gibt es keinen zuverlässigeren und wirksameren Fürsprecher als Frau Lutgard, die mit ihren Gebeten die Seelen aus dem Fegefeuer befreit und für die Sünder Fürbitte leistet. Während ihres Lebens vollbringt sie geistliche Mirakel, aber nach ihrem Tod werden es leibliche sein.“⁴⁴⁹

Am Ende des Zweiten Buches deutet sich Lutgards Erleuchtung an, denn sie erscheint als Prophetin, die eine längst in Vergessenheit geratene Heilige wieder ins öffentliche Gedächtnis holt⁴⁵⁰; die Rückkehr eines Apostaten in den Franziskanerorden verkündet⁴⁵¹; den Tod der Herzogin von Brabant weissagt⁴⁵² und einer von Versuchungen geplagten Rekluse tief ins Herz schaut.⁴⁵³ Eine andere Frau, die in großer Verzweiflung ist, tröstet Lutgard, indem sie zu ihr erfüllt vom Heiligen

⁴⁴⁴ Innozenz III. ist aus drei verschiedenen Gründen im Fegefeuer, die uns Thomas von Cantimpré jedoch vorenthält. Einer von ihnen könnte seine unklare Haltung gegenüber den Brabanter *mulieres religiosae* sein. VLA II.7.

⁴⁴⁵ VLA II.8.

⁴⁴⁶ VLA II.12,13.

⁴⁴⁷ VLA II.37.

⁴⁴⁸ VLA II.38: *Ego autem, licet indignus, cum ad Ordinem Presbyteri aetate juvenis accessissem, nondum me in Prædicatorum Ordine constituto, indebite et super vires, in Confessionibus audiendis vices habere Episcopi sum compulsus. Hoc autem cum in magna cordis formidine inchoassem, cepi vexatis exterius auribus ex auditu, internis tentationum stimulis agitari. Maximo ergo timore et horrore correptus, ad piam Lutgardem, sicut ad specialissimam mihi matrem, accessi, et ei gravamen meum dolore tactus aperui. Quæ compassa mihi in orationem se dedit; et rediens, cum magna fiducia dixit: Revertere, fili, in locum tuum, et laborem debitum animabus curandis impende; aderit tibi Christus protector et doctor: qui et in Confessionibus audiendis a jaculis inimici te potenter eripiat, et in defectu scientiæ quem vereris addet gratiam ampliorem. Mira res; et licet ego ipsemet de meipso cum verecundia referam, ad laudem tamen Christi et ancillæ ejus, quod factum est non tacebo. Ab illa igitur die, quamdiu injuncto officio usus sum usque in præsens, quo sedecim anni fluxerunt medii, prophetiam piæ Lutgardis in me veracissimam sum expertus: etsi extra tempus, quando audiendis confessionibus non eram intentus, frequenter intolerabiliter sum vexatus, Et quanto immundiora fuerint quæ audio, tanto minus ea curo, minusque moveor audiendo.*

⁴⁴⁹ *Quod autem preces et jejunia atque labores B. Lutgardis virtutem magnam haberent, in morte testata est illa beatissima Maria de Oignies; ubi velo ipsius caput suum velans ac ligans, spiritu prophetiæ tacta prædixit: Sub cælo, ait, non habet mundus Domina Lutgarde fidiorem, et magis efficacem in precibus pro liberandis animabus a Purgatorio, et pro peccatoribus exoratricem. Spiritualia miracula in vita sua nunc facit; corporalia post mortem efficit.* VLA II.9.

⁴⁵⁰ Als im französischen Benediktinerkloster Jouarre-en Brie das Grabmal einer längst verstorbenen Frau geöffnet wurde, deren Namen niemand mehr kannte, offenbarte sich die Heilige auf Lutgards Gebet hin und sprach zu ihr: *Ego vocor Osanna virgo, filia quondam Regis Scotiæ, et per miraculum Domini ad partes Galliæ adducta, sancte vixi: defunctaque ibidem ac sepulta sollemniter, mei tandem per negligentiam temporis incolæ sunt obliti.* VLA II.34.

⁴⁵¹ VLA II.35.

⁴⁵² VLA II.36.

⁴⁵³ VLA II.37.

Geist in fließendem Französisch spricht, so dass die Betroffene glaubt, mit einer Muttersprachlerin zu reden.⁴⁵⁴

Das letzte Kapitel des 2. Buches bildet den allegorischen Kern der *Vita Lutgardis*, denn hier wird Lutgards dreistufige Entwicklung den drei Bettstätten des Hohelieds gegenüberstellt. Von dem ersten Bett heißt es: „Auf meinem Lager in den Nächten, da sucht ich ihn, den meine Seele liebt“ (Hohelied 3,1); das zweite Bett meint das von Salomon, von dem geschrieben steht, das es von sechzig tapferen israelischen Kriegen umstanden wird (Hohelied 3,7); das dritte Bett ist jenes, das blühend genannt wird (Hohelied 1,16). Das erste Bett bezeichnet den Anfängerstatus, es wird in Lutgard Lebensbericht mit der Buße verglichen, da in ihm die Seele als Verwundete liegt. Das zweite Bett bezieht sich auf den fortgeschrittenen Status und meint die Schlacht, aus der die Seele erschöpft hervorgeht. Das dritte Bett entspricht der Vollendung, da in ihm die Seele durch Kontemplation zur Vereinigung gelangt. In der ersten Phase verzehrt sich Lutgard nach dem himmlischen Bräutigam und weint jede Nacht, um ihre unwissentlich begangenen Sünden. Auf der zweiten Stufe bekämpft sie, begleitet von der Gottesmutter, den Engeln mitsamt der Armee der Heiligen, die auf die sechzig tapferen Krieger Israels verweisen, ihr Fleisch durch Askese, Mühe, Armut und Nächstenliebe und schwächt den Teufel durch ihre heilsamen Tränen und ihr Gebet. Im dritten Stadium erblühen ihre Tugenden und guten Werke, ihre Seele vereint sich mit dem Göttlichen, wie ein Wassertropfen in einer Kanne Wein.⁴⁵⁵

III. Buch: *vita perfecta*

Das dritte Buch der *Vita Lutgardis*, das Lutgards Krankheit und ihren Tod zum Gegenstand hat, zeigt sie im Zustand der Vollendung. Sie nimmt kaum noch Anteil an der irdischen Welt, da sie sich bereits in einem Übergangsstadium zur ewigen Glückseligkeit befindet. Dementsprechend wird ihre Erblindung, die sich elf Jahre vor ihrem Tod ereignet, auf das Vorbild der Patriarchen, Isaac und Jakob, zurückgeführt und gezeigt, wie sich Lutgard durch die vollkommene Trennung von der Außenwelt ganz dem himmlischen Bräutigam widmet. In diesem Zustand erscheint ihr

⁴⁵⁴ VLA II.40.

⁴⁵⁵ VLA II.43: *Tres lectuli in Canticis Canticorum secundum statum triplicem in anima distinguuntur. Primus est ubi dicitur: In lectulo meo per noctes quæsiui quem diligit anima mea. Secundus est ille lectulus Salamonis, quem ambiunt sexaginta fortes ex fortissimis Israel. Tertius est ille, de quo dicitur: Lectulus noster floridus. Primus lectulus comparatur statui pænitiæ; qui est status inchoantium; secundus, statui pugnae; qui est status proficientium; tertius, status vitæ contemplatiuæ, qui est status perfectorum. In primo, jacet vulneratus; in secundo, fatigatus; in tertio, delicatus. In primo igitur, hoc est in lectulo pænitiæ, etsi numquam alicujus peccati mortalis plaga vulnerata sit, pia tamen Lutgardis Dilectum perfecte quæsiuit; quando secundum Psalmistam singulis noctibus peccata ignorantia suæ singulariter planxit, et lectulum conscientia suæ diligentissime lavit, et stratum suum lacrymarum suarum mira ubertate rigavit. In secundo quoque lectulo, qui est pugnae, pia lutgardis dilectum quæsiuit, quando contra carnem pugnans, mira abstinencia et labore eam subegit; mundum extrema paupertate et humilitate devicit; diabolum remediabilibus lacrymis et oratione dejecit. Hunc lectulum sexaginta fortes ex fortissimis Israel ambiebant, quando eam, non tantum Angeli, sicut jam scripsimus, verum etiam ipsa Christi Mater, cum aliorum Sanctorum agminibus protegebant. In tertio autem lectulo, qui est quietis, pia Lutgardis dilectum perfecte quæsiuit, quando nec ipsis Angelis innitebatur aut Sanctis, sed in accubitu solius Sponsi per contemplationem dulciter requieuit. [...] Proinde ita spiritus ejus absorbebatur in Deum; ut cum Regina Saba in admiratione deficiens, ultra spiritum non haberet; sed tota translata in Deum, instar gutta aquæ in dolium vini, unus cum eo spiritus miscebatur. [...]*

der verstorbene Generalminister der Dominikaner, Jordan von Sachsen,⁴⁵⁶ der bereits in die himmlischen Chöre der Apostel und Propheten aufgenommen ist, wie auch Maria von Oignies, die sie auffordert, für den im Sterben liegenden Baldwin, den Prior von Oignies, der vorher lange Zeit Kaplan von Aywières gewesen war, zu beten.⁴⁵⁷ Unterdessen beendet Lutgard ihre zweite Fastenperiode und erhält die Aufforderung zu einer dritten siebenjährigen Fastenzeit.⁴⁵⁸ Thomas schrieb dieser letzten Bußzeit eine so große Macht zu, dass allein mit ihrer Hilfe der die christliche Kirche bedrohende Antichrist vernichtet wird. Als vier Jahre vor Lutgards Tod die Tartaren bis Ungarn vordringen, kommt der Dominikanerbruder Bernard, der Beichtvater des Papstes, mit dem Auftrag zu ihr, sie solle den Herrn darum bitten, dass die Tartaren nicht bis zur deutschen Grenze kämen, woraufhin sie ihm prophezeit, dass dies nicht geschehen werde.⁴⁵⁹

Die zweite Hälfte des 2. Buches ist Lutgards Tod, ihrer Aufnahme in die Herrlichkeit und ihren posthumen Wundern gewidmet.⁴⁶⁰

4.4.3. Die *Vita Lutgardis* - Ein Nachahmungsmodell für Regulierte Nonnen

Die *Vita Lutgardis* ist die einzige Vita des Thomas von Cantimpré, die vornehmlich für ein weibliches Publikum bestimmt war. Darauf deutet der Prolog hin, in dem verkündet wird, dass das Werk Hadewich, der Äbtissin von Aywières, gewidmet ist,⁴⁶¹ aber nicht für ihre Gemeinschaft allein, sondern ebenso für die vielen anderen Brabanter Frauenklöster bestimmt sei. Thomas wünschte, dass sie alle die Lebensbeschreibung der heiligen Lutgard erhielten, damit sich die Schwestern an deren tugendhaftem Leben ein Vorbild nehmen könnten.⁴⁶² Zur Beglaubigung des

⁴⁵⁶ VLA III.2,3. Zur Bestätigung dessen verweist Thomas auf mehrere Zeugen und zitiert aus dem Brief Godfreys und Reginalds, in dem Jordans Tod bekannt gegeben wird. Vgl. *Vitae Fratrum*, Teil 4, Kap. 25. Jordan von Sachsen (um 1200-1237) wurde 1221 Provinzial der lombardischen Ordensprovinz und nach dem Tod des Dominikus 1222 zweiter Ordensgeneral des Dominikanerordens, damals war er noch keine zweieinhalb Jahre Mitglied des Ordens. Jordan gilt als eigentlicher Organisator des Ordens. Durch seine hohe Bildung fand er große Anerkennung und Ruhm. Er begründete die katholische Lehrtätigkeit und damit die eigentliche spätmittelalterliche Theologie. Seinem Orden verschaffte er zwei Lehrstühle an der Pariser Universität. Unter seiner Führung expandierte der Orden rasch und breitete sich in ganz Deutschland bis nach Dänemark hin aus. Jordans Predigertalent, seine Organisationskraft und seine zahlreichen Visitationsreisen waren der Grund für die große Ausbreitung des Ordens, indem sich sowohl die Scholastik als auch die Mystik entfalten konnte. Jordan war auch als Missionar bei den Sarazenen tätig und wirkte später im Dienst der päpstlichen Kurie. Er starb bei der Rückkehr von einer Visitationsreise dominikanischer Klöster in Palästina bei einem Schiffsbruch bei Akkon vor der Syrischen Küste. Zu Jordans Biographie siehe die Einführung von HODEL, in: HOYER, Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens, 10-15; VICAIRE, Art. Jordan of Saxony. Zu den Quellen, die über Jordan berichten siehe TUGWELL, Early Dominicans, 120-61.

⁴⁵⁷ VLA III 8.

⁴⁵⁸ Seitdem fastete Lutgard täglich bis sie im 7. Jahr starb. VLA III.4.

⁴⁵⁹ VLA III.7.

⁴⁶⁰ VLA III.18, 23-28.

⁴⁶¹ Zu Hadewich siehe HANON DE LOUVET / MARTIN, Abbaye d'Aywières à Couture-Saint-Germain.

⁴⁶² VLA, Prologus: *Dominæ Reverendæ, et in Christo plurimum diligendæ Hawidi; concessione divina in Aquiria Abbatissæ, totique cum ea sanctissimo Conventui, Frater officio Supprior, sed Fratrum Prædicatorum minimus, salutem; et bene hoc, quod sibi. [...] Ergo non solum vos, sed omnium monasteriorum Brabantie cætus virginum, Vitam piæ Lutgardis suscipiant; ut quæ in fama virtutis notissima omnibus fuit, ipsa brevi libelli hujus insinuatione plenius innotescat; augeatque legentibus virtutem et meritum, quibus præscriptum aderit virtutis exemplum.*

von ihm Geschriebenen verwies er darauf, viele Dinge von Lutgard selbst oder ihren nahen Freunden erfahren zu haben, wobei er betonte, nur Berichte zuverlässiger Zeugen aufgenommen zu haben und nur diejenigen Dinge, die auch Ungebildeten verständlich sind. Insofern unterscheidet sich das Werk grundsätzlich von der *Vita Christinae Mirabilis*, was ein deutliches Indiz für den anderen Rezipientenkreis ist. Da sich der Text an Nonnen richtete, spielte, anders als im *Supplementum* zur *Vita Mariae Oigniacensis* und der *Vita Margarete*, die Verbindung zwischen der Mystikerin und dem sie betreuenden Beichtvater keine Rolle.

Thomas muss sich Lutgard besonders verbunden gefühlt haben, denn ihre *vita religiosa* ähnelte seinem eigenen religiösen Lebensweg. So wie er selbst zum strengerem Dominikanerorden gewechselt war, hat Lutgard von Aywières ihre Gemeinschaft verlassen, um den strikteren Zisterziensern beizutreten. Dementsprechend ging es Thomas bei der *Vita Lutgardis* vornehmlich darum, ein vorbildliches Klosterleben zu präsentieren, weshalb er den Text so aufgebaut hat, dass Lutgards Klausurierung im Laufe ihres Lebens immer stärker zunimmt. Er berichtete, wie sie zuerst ins Kloster von St. Trond eintritt, sich aber nach ihrer Wahl zur Priorin danach sehnt, dieses wieder zu verlassen.⁴⁶³ Darauf wechselt sie zu den Zisterzienserinnen ins französischsprachige Kloster Aywières, obwohl sie deren Sprache nicht beherrscht, ja sie lehnt es sogar ausdrücklich ab, diese zu erlernen und bittet gar die Heilige Jungfrau darum, jegliche Fortschritte zu verhindern.⁴⁶⁴ Von ihren Mitschwestern isoliert, führt Lutgard seitdem ein eremitenähnliches Dasein. Keiner, so schrieb Thomas, stört sie in ihrer Kontemplation. Als die Menschen wegen ihrer Heilsgabe zu ihr kommen, bittet sie darum, dass der Herr die Gabe wieder von ihr nähme, damit sie mit Christus allein sein könne.⁴⁶⁵ Ihre Separation steigert sich kontinuierlich bis hin zu ihrer Erblindung, die sie endgültig von jeglicher äußeren Ablenkung befreit.⁴⁶⁶ Erst der Tod reißt sie aus der Isolation, denn nun wird sie in die Himmlischen Herrscharen aufgenommen und vereinigt sich mit dem langersehnten Bräutigam.

An der konsequenten Absonderung, die selbst noch jene der Margareta von Ypern übertrifft, wird deutlich, dass für Thomas von Cantimpré der völlige Rückzug aus der Welt in ein Kloster weit über dem innerstädtischen Beginenleben stand. Dass er ein derartiges Leben als Heilsstand

⁴⁶³ VLA I.20.

⁴⁶⁴ VLA I.22-II.1.

⁴⁶⁵ VLA I.12.

⁴⁶⁶ Möglicherweise waren Lutgards Sprachkenntnisse gar nicht so schlecht, wie es in der Vita den Anschein hat, denn Thomas berichtete dort ebenfalls vom Besuch einer verzweifelten Frau, die sich hilfesuchend an Lutgard gewandt hatte. Lutgard führte ein langes Gespräch in französischer Sprache mit ihr. Die Frau fragte danach, warum ihr gesagt wurde, dass Lutgard nur flämisch sprechen könne, obwohl sie selbst während des Gesprächs den Eindruck hatte, mit einer Muttersprachlerin zu sprechen. Lutgard unterhielt sich vermutlich auch mit dem Bischof von Cambrai auf Französisch. VLA II.40.

auffasste, zeigt sich daran, dass in Lutgards zahlreichen Visionen neben wenigen weltlichen Personen vor allem Beginen, Nonnen, Kleriker und Mönche (darunter auch Maria von Oignies und Jakob von Vitry) erscheinen, die sie um Fürbitte anflehen. Lutgards drei Fastenzeiten schrieb er eine solche Macht zu, dass zahlreiche gepeinigte Seelen aus dem Fegefeuer befreit, der Vormarsch der Albigenser gestoppt und sogar dem Satan Einhalt geboten werden kann. Wie Christus wird Lutgard zur Stellvertreterin der sündigen Menschheit. Diese Rolle resultiert aus ihrer Christusliebe, die symbolisch im Herzenstausch zum Ausdruck kommt, so wie sich Christus für die sündige Menschheit am Kreuz geopfert hat, übernimmt sie die Bußleistungen für die Sünden anderer.⁴⁶⁷ In einer Zeit, in der immer mehr Frauen danach strebten, außerhalb von Klostermauern ein religiöses Leben zu führen, stellte Thomas die enorme Bedeutung heraus, die eine klausuriert lebende Nonne innerhalb der Gesellschaft erfüllt, indem sie durch ihr Gebet und ihren Verzicht Fürbitte und Buße für ihre Mitmenschen leistet. Andererseits kann Thomas' Aufforderung, sich Lutgards Leben zum Exempel zu nehmen, auch als Kritik am Leben der damaligen Nonnen interpretiert werden, denn er sprach in der *Vita Lutgardis* mehrfach Devianzen an. Besonders deutlich wurde er am Ende des 2. Buches, wo von einer furchtbaren Prophezeiung Lutgards die Rede ist. Vor ihrem Tod warnt sie ihre Mitschwestern noch einmal eindringlich, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen.⁴⁶⁸ Da ihre Worte jedoch wenig Beachtung finden, wird den Rezipienten anschließend auf drastische Weise vor Augen geführt, was mit den Ungehorsamen geschieht. Nach Lutgards Tod ereilt der Zorn Gottes das Kloster. Es wird von der Pest heimgesucht und vierzehn Nonnen sterben. Thomas war nach eigener Aussage selbst Zeuge gewesen und hat für zwei verstorbene Schwestern die Totenmesse gehalten.

Thomas berichtete jedoch nicht nur, was mit den Ungehorsamen geschieht, weit mehr war ihm daran gelegen, zu zeigen, was die Gehorsamen erwartet, weshalb in der *Vita Lutgardis* jegliche Handlung, die aus Gehorsam geschieht, durch die Himmlischen belohnt wird. Indem er Lutgard als Braut des Hohelieds erscheint, deren Leid durch die Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam belohnt wird, versprach Thomas allen Schwestern, dass auch ihre Mühe nicht vergeblich sei und dereinst vergolten wird.

⁴⁶⁷ So wie die Stigmatisation des heiligen Franziskus auf seinen Gehorsam gegenüber Gott und seine Identifikation mit dem Leiden Christi verweist, so symbolisiert Lutgards Herzenstausch ihre Christusliebe. In Bezug auf die Stigmatisation des hl. Franziskus heißt es in der *Legenda Maior*: *Ferebatur quidem in altum, non ut curiosus maiestatis perscrutator opprimendus a gloria, sed tamquam servus fidelis et prudens, investigans beneplacitum Dei, cui se conformare omnimode summo peroptabat ardore*. Bonaventura, *Legenda maior*, 13.1. Dazu der italien. Historiker MERLO: „In siffatta situazione di frattura con i suoi ‘figli’, frate Francesco nel settembre 1224 ebbe le stimmate sul monte della Verna [...]. Benché le fonti agiografiche presentino l'evento in una chiave esclusivamente mistica, dal punto di vista storico le stimmate rappresentano il punto più alto di tutta la sua esperienza religiosa: a sanzionare il decisivo superamento della ‘grande tentazione’ e il supremo sacrificio della propria volontà al fine di essere obbediente sino in fondo alla ‘volontà del Padre’, raggiungendo il culmine della sua personale ‘passione’“. MERLO, Nel nome di San Francesco, S. 44.

⁴⁶⁸ VLA III.14. Lutgard warnt die Gemeinschaft mit folgenden Worten: „*Scio quod post obitum meum defectum istum in Sororibus manus Domini vindicabit; et tunc verbi mei memores et flagelli humiliter corrigentur, et mox retrahet manum Dominus, quam extenderat in vindictam.*“

4.5. Das Exemplum der Yolanda von Vianden im *Bonum universale de apibus* (um 1257 - 1263)

Die Exzeptionalität des Klosterlebens kommt auch in einem Exemplum zum Ausdruck, das sich im *Bonum universale de apibus* (um 1257 – 1263) befindet. Ich gehe im Folgenden kurz darauf ein, weil nach diesem Vorbild circa zwanzig Jahre später eine umfangreiche Vita entstand, die anschließend eingehend untersucht wird. Das Exemplum beschreibt den Kampf, den die Adlige Yolanda von Vianden mit ihrer Familie führt, um in das Dominikanerinnenkloster Marienthal einzutreten. Im *Bonum universale* fungiert sie stellvertretend für die vielen Töchter von Grafen und Baronen:

„die, die Ehe verschmähend, in Frauenklöstern oder Kongregationen ein eheloses Leben zu verbringen gewünscht haben“⁴⁶⁹

Wie groß ihr Verzicht war, macht der Hinweis deutlich, dass zu Yolandas Ahnen der römische Kaiser sowie der Herrscher von Konstantinopel zählten. Sie selbst war von ihrer Familie für eine vornehme Eheschließung bestimmt worden, die ihr Geschlecht nochmals erhöhen sollte. Diesbezüglich stellte Thomas den besonderen Verdienst des Dominikaners Walthers von Meisenburg heraus, dem es gelungen war, sie zu bekehren und für den himmlischen Bräutigam zu gewinnen. Seitdem trachtete Yolanda danach, Nonne im Kloster Marienthal zu werden. Durch ihre Standhaftigkeit gelang es ihr binnen drei Jahren, den Widerstand der Mutter zu brechen. Während dieser Zeit aß sie nur noch Speisen, die ihr laut Ordensregel erlaubt waren und befolgte auch die übrigen Statuten. Nachdem sie durch Bischöfe, Äbte, Prälaten, Nonnen und andere Geistliche geprüft worden war und auch in keinen gemäßigten Orden eintreten wollte, war sie am Ziel ihrer Wünsche. Sie trat dem gewünschten Kloster bei und zeichnete sich seitdem durch ein vorbildliches, tugendhaftes Leben aus.

Das Exempel stellt die Tugend der *staete*, welche für ein erfülltes Klosterleben besonders wichtig ist, an oberste Stelle. Vor dem Hintergrund von Thomas' Lektoren- und Seelsorgetätigkeit gewinnt jedoch noch ein anderer Aspekt an Bedeutung. Weit mehr als Yolanda von Vianden, die für ihn nur ein Beispiel unter vielen war, pries er ihren geistlichen Führer, den Dominikanerbruder Walther von Meisenburg, der Yolanda den Weg zu Gott gezeigt hat. Ausschlaggebend dafür war dessen tief religiöse Gesinnung, die Thomas daran erkannte, dass Walter eine lukrative Pfründe an der Trierer Kathedralkirche nebst weiteren Gütern im Stich ließ, um seiner Berufung – dem Predigerorden beizutreten – zu folgen. Seitdem half er mit seiner Frömmigkeit und seinem

⁴⁶⁹ [...] *quæ spretis nuptijs, monasterijs vel congregationibus virginum vitam calibem delegerunt*. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* II.39, S. 318-20, deutsche Übersetzung des Exempels bei BACKES, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit, S. 191.

Wissen, möglicherweise trug er den Titel eines Magisters,⁴⁷⁰ das Ansehen des Ordens zu vermehren.⁴⁷¹ Er amtierte als Prior mehrerer Konvente und stand diversen weltlichen Personen als Berater zur Seite.

Einiges deutet darauf hin, dass Walther von Meisenburg neben Yolanda von Vianden auch ihre Mutter Margerethe von Courtenay und ihre Schwägerin Margarete von Salm zu einem religiösen Leben bekehrt hat. Thomas von Cantimpré berichtet im *Bonum universale* aus der Sicht Bruder Walthers über die Bekehrung der Frau von Salm:

„So erging es mir auch mit jener edlen hinterlassenen Jungfrau Friedrichs, des Grafensohnes von Vianden, als ich sie aus dem Weltleben abrief und dem Cisterzienserorden zuführte; auch sie war anfangs erschüttert von den äußerst schweren Anwürfen des Dämons [sic]. Ich sah den Teufel zu ihrer Rechten stehen und sich bemühen, sie mit Macht zu sich hinüberzuziehen. Ich aber, der ich ihm gegenüberstand und nicht stark genug war, sie dem Flammenauswurf zu entziehen, rief [...]: ‘Benedictus Jhesus fructus ventris tui’. Ohne Verzug wurde die Jungfrau befreit und sie beharrte in dem Orden; so sehr gediehen ihre Fortschritte, daß sie Äbtissin wurde und Behüterin der jungfräulichen Gemeinschaft.“⁴⁷²

Laut Hieronymus WILMS machte sich Walther von Meisenburg außer in diesen beiden Fällen auch darüber hinaus in der Frauenseelsorge verdient. So half er bei der Entstehung mehrerer dominikanischer Frauenklöster, wie denen von Adelshausen und Unterlinden, sowie dem Zisterzienserinnenkloster Differdingen. Ob eventuell sogar alle sieben Straßburger Dominikanerinnenklöster auf sein Engagement zurückzuführen sind, ist leider ungewiss, wenngleich WILMS seine Beteiligung an ihrer Entstehung für sehr wahrscheinlich hält. Dem neugegründeten Kloster Adelshausen half er, ähnlich wie Marienthal, aus seinen anfänglichen finanziellen Schwierigkeiten, indem er die Gräfin von Sulz, eine Verwandte des Kaisers Rudolf von Habsburg, zum Klosterbeitritt bewegte.⁴⁷³

Thomas von Cantimpré war Walther 1256 in Trier begegnet und eine Zeitlang gemeinsam mit ihm gereist.⁴⁷⁴ Im *Bonum Universale de apibus* zeigte er sich sichtlich begeistert von Walther, der ihm ein ebenbürtiger Gesprächspartner war, mit dem er sich auch über Tätigkeiten und Erlebnisse, die im Zusammenhang mit der Seelsorgetätigkeit standen, austauschen konnte. Es ist anzuneh-

⁴⁷⁰ MEIER, Leben der Gräfin Iolande von Vianden, S. CXIV, Anm. 5.

⁴⁷¹ Der Ordenschronist Gerhard von Frachet pries Walther in seinen *Vitae Fratrum* als demütigen, milden Mann, dessen Frömmigkeit und Christusliebe durch außergewöhnliche Gnadenzeugnisse, wie Visionen, Wundergaben und die Fähigkeit, die Herzen der Menschen zu verändern, belohnt worden sei. REICHERT, Gerhard von Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*.

⁴⁷² *Simile quoque accidit mihi cum illam nobilam iuenculam relictam Friderici filii comitis de Vienna a seculo revocassem et ad Cistercium ordinem adduxissem, illa quoque primo gravissimis demonum insultibus pulsaretur. Vidi quod dyabolus a dextris eius stabat et eam ad se fortiter trahere conabatur. Ego autem ex adverso stans et eam a vomitu retrahere non valens, clamavi [...]: Benedictus Jhesus fructus ventris tui. Nec mora, iuencula liberata est et in ordine perstitit, tantumque profecit quod abbatissa effecta est et custos collegii virginalis.* Zitiert nach MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 337 u. 339 wo die entsprechenden Textauszüge in lateinischer und deutscher Übersetzung im Anhang zitiert werden.

⁴⁷³ WILMS, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, S. 33-34. Zu Yolanda von Vianden, die WILMS zu den hervorragenden Ordensfrauen aus der Zeit der Ausbreitung zählt, siehe EBD., S. 59-61.

⁴⁷⁴ Siehe STUTVOET-JOANKNECHT, Der byen boeck, S. 27*.

men, dass Thomas ihn über sein Vorhaben informierte, eine Exempelsammlung zusammenzustellen und Walther dabei auf Yolanda hinwies. Vielleicht haben sie sie in diesem Zusammenhang sogar gemeinsam in Marienthal besucht. Walther wird seinen späteren Gefährten Bruder Hermann auf die Yolanda-Episode im *Bonum Universale* hingewiesen haben, der daraus ein fast 6000 Verse umfassendes Epos formte.⁴⁷⁵

4.6. Die Vita für Yolanda von Vianden (spätes 13. Jahrhundert)

Die Lebensbeschreibung der Gräfin Yolanda von Vianden ist das älteste erhaltene literarische Werk aus der Luxemburger Gegend. Es ist im moselfränkischen Dialekt verfasst, was leider dazu geführt hat, dass die Vita außerhalb der germanistischen Mediävistik bislang kaum wahrgenommen wurde.

Die literarische Form des Werks ist für eine Heiligenvita recht ungewöhnlich.⁴⁷⁶ Gleichwohl sind derartige Versepen auch innerhalb der Hagiographie bekannt, sie erscheinen jedoch gewöhnlich als Rückübersetzungen aus dem Lateinischen, wie zum Beispiel das *Het Leven van Jesus en het Leven van Sinte Lutgart* von Wilhelm von Afflighem oder auch das *Sanct Franciscen Leben* des Lamprecht von Regensburg.⁴⁷⁷ Die Versform eignete sich besonders für die liturgische Verwendung, zum Beispiel während der Tischlesung. Im Falle des Yolanda-Epos deutet bis auf das eingangs erwähnte kurze Exempel im *Bonum universale* nichts auf eine weitere Vorlage oder einen liturgischen Zweck hin.⁴⁷⁸

4.6.1. Zum Autor der Vita Bruder Hermann (um 1250-1308)

Aufschluss über den Verfasser des Werks gibt ein kurzer Vermerk am Textanfang *Nv jaget brüder hereman*.⁴⁷⁹ Leider erschöpfen sich damit die Informationen zu seiner Person. Die detailreiche Beschreibung des Marienthaler Konvents sowie die Tatsache, dass er sich als Hagiograph betätigte, haben in der Forschung zu der Annahme geführt, dass es sich um einen Dominikaner handelt,

⁴⁷⁵ Einen umfassenden Vergleich zwischen dem Yolanda-Epos und den Viten des Thomas von Cantimpré bietet BACKES in ihrer 2000 veröffentlichten Staatsexamensarbeit „Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit“, S. 36-168.

⁴⁷⁶ Aufgrund der Mischform zwischen Epos und Vita haben sich die Germanisten für die Bezeichnung Legendenepos entschieden. LÖSEL, Einführung zu: Yolanda von Vianden. Moselfränkischer Text aus dem späten 13. Jahrhunderts, S. 22; Zu den Kontroversen um den Gattungsbegriff siehe MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 17-21.

⁴⁷⁷ Siehe Anm. 1026.

⁴⁷⁸ Zu einem Vergleich zwischen den beiden Werken siehe MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 22, 60-73. Entgegen GRÉGOIRE (Das „Yolanda-Epos“), der 1979 eine deutsche Übersetzung des Yolanda-Epos herausgebracht hat, wies sie nach, dass das Exempel des Thomas von Cantimpré nicht als Quelle sondern bestenfalls als Anregung für Bruder Hermann diene. Die jüngste deutsche Übersetzung wurde zusammen mit dem mittelhochdeutschen Text 1999 von NEWTON und LÖSEL herausgegeben. NEWTON/LÖSEL, Bruder Hermann, Yolanda von Vianden.

⁴⁷⁹ VYV 395.

der sowohl das Kloster als auch die Heilige aus eigener Anschauung kannte.⁴⁸⁰ Laut John MEIER handelt es sich um den um 1250 geborenen Hermann von Veldenz.⁴⁸¹ Dieser war ein Verwandter des gleichnamigen Burgmannes, seit 1270 Dominikaner, seit 1275 Priester und ist später als Pfarrer in Sterpenich (Luxemburg) und als Kaplan des Klosters Marienthal bezeugt. Alexander WILTHER hat darauf aufmerksam gemacht, dass Yolanda 1276 einem gewissen *frater H.* den Auftrag erteilte, die Dominikanerregel ins Deutsche zu übersetzen und geschlussfolgert, dass es sich um selbigen Bruder Herrmann handelte.⁴⁸² In der Legende agiert Yolandas spiritueller Berater Walther von Meisenburg mit einem nicht namentlich genannten Begleiter, bei dem es sich ebenfalls um Herrmann handeln könnte. Dies scheint insofern plausibel, als die Forschung der Ansicht ist, dass der Text bald nach Yolandas Tod 1283 spätestens jedoch zwischen 1293 und 1300 entstand,⁴⁸³ womit die Lebensdaten des 1308 gestorbenen Hermann von Veldenz zur vermuteten Entstehungszeit des Werks passen.

4.6.2. *Zum Leben der Yolanda von Vianden (1231-1283)*

Yolanda entstammte dem Viandener Grafengeschlecht,⁴⁸⁴ welches seit der Eheschließung ihres Vaters Heinrich von Vianden mit Margarethe von Courtenay, einer Tochter des Kapetingers Peter II., auf dem Höhepunkt seines Prestiges stand.⁴⁸⁵ 1231⁴⁸⁶ wurde sie als eines von sechs Kindern des Paares, darunter vier Jungen und zwei Mädchen, geboren. Ihr ältester Bruder Friedrich sollte seinem Vater in der Herrschaft folgen. Er starb aber bereits 1247 im Jahr seine Eheschließung mit der Gräfin von Salm, worauf der jüngere Philipp an seine Stelle trat. Yolandas einzige Schwester Mathilde heiratete den ungarischen Grafen von Pozega. Zwei weitere Brüder wurden von ihren Eltern für die geistliche Laufbahn bestimmt. Heinrich machte Karriere, indem er zunächst Domherr in Lüttich, dann Propst in Köln und zuletzt Bischof von Utrecht wurde. Der jüngere Peter folgte ihm zunächst auf die Stelle in Lüttich und dann als Probst in Köln. Gleich seiner Schwester Yolanda trat er später dem Predigerorden bei. Heinrich und Philipp verdankten ihre Ämter ihrem einflussreichen Cousin Konrad von Hochstaden⁴⁸⁷, der kein geringerer als der damalige Erzbischof von Köln war, der 1248 den Grundstein für den Bau des Kölner Doms legte.

⁴⁸⁰ Zum Verfasser des Yolanda-Epos siehe JUNGANDREAS Art.: Bruder Hermann I; MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 51-56.

⁴⁸¹ MEIER, Leben der Gräfin Iolande von Vianden, S. LXXIX.

⁴⁸² WILTHER, Vita venerabilis Yolandae Priorissae ad Mariae Vallem in Ducatu Luciliburgensi, S. 139.

⁴⁸³ Vgl. MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 58-59.

⁴⁸⁴ Zum Haus Vianden siehe DU FAYS, La maison de Vianden.

⁴⁸⁵ Genauer dazu MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 135-62; DU FAYS, La maison de Vianden, S. 76-81.

⁴⁸⁶ Zur Zuverlässigkeit der einzelnen biographischen Daten, die mit Ausnahme des Todesjahrs allesamt dem Epos entnommen sind, siehe MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 102-107.

⁴⁸⁷ Zu Konrad von Hochstaden siehe EBD., S. 147-54. DU FAYS, La maison de Vianden, S. 97-103.

Yolanda hatte außerdem zwei Kusinen Adelheid und Hymana, die Äbtissinnen waren, die eine im Benediktinerinnenkloster St. Walburgis in Eichstätt, die andere bei den Zisterzienserinnen von Salzines und Flines in Namur.⁴⁸⁸ Da eine weitere Cousine namens Elisabeth nach dem Tod ihres Mannes Graf Eberhard II. von Heimbach/Hengebach ebenfalls ein geistliches Leben, allerdings als Begine, wählte, erscheint es nicht weiter verwunderlich, dass sich auch Yolanda schon in jungen Jahren für ein religiöses Leben entschied. Jene Elisabeth wird als einzige nicht dominikanische geistliche Person (abgesehen von Yolandas leiblichem Bruder) in der Vita durchweg positiv dargestellt, was auf ein gutes Verhältnis zwischen Beginen und Predigerbrüdern schließen lässt oder ein Zeichen dafür ist, dass Elisabeth einen gewissen Einfluss auf ihre junge Cousine ausgeübt hat. Als Schwester des Kölner Erzbischofs und verwitwete Gräfin von Hengebach wäre es ihr leicht möglich gewesen, in ein gut ausgestattetes Frauenkloster einzutreten, stattdessen entschied sie sich jedoch für das genügsamere und demütigere Beginenleben. Nach dem Tod ihres Gemahls vermachte sie ihre Besitztümer ihrer verheirateten Tochter Margaretha und ging anschließend nach Köln, das damals eines der Zentren des Beginentums war, wo sie unter der seelsorgerischen Betreuung der Dominikaner ein Leben in der Welt führte.⁴⁸⁹

Der Vita zufolge widersprach Yolandas Wunsch nach einem Leben als Dominikanerin insbesondere den Vorstellungen ihrer hochgeborenen Mutter, die sich für ihre Tochter eine lukrative Eheschließung wünschte. Auch hier scheint der Kölner Bischof Konrad von Hochstaden aktiv geworden zu sein und Yolandas Eheschließung mit dem Grafen Walram II. von Monschau⁴⁹⁰ arrangiert zu haben, dessen Eltern beide mit den Luxemburgern verwandt waren. Da sich die Viandener mit jenem Grafengeschlecht um die Vorherrschaft im Gebiet zwischen Maas und Mosel stritten, hätte die Eheschließung mit Yolanda eine Beilegung des langjährigen Zwists bedeutet. Doch Yolanda weigerte sich vehement, den Grafen zu ehelichen.⁴⁹¹ Der auslösende Faktor dafür, dass ihre Mutter letztlich nachgab, könnte der überraschende Tod ihres ältesten Sohnes Friedrich 1247 bald nach seiner Hochzeit mit der Gräfin von Salm gewesen sein.⁴⁹² Aus der Vita geht hervor, dass Margarethe von den Dominikanern gewarnt wurde, sich gegen den göttlichen Willen zu stellen. Der Tod des Sohnes war ein deutliches Zeichen. Im folgenden Jahr trat Yolanda in Marienthal ein und wurde bereits 1258 zur Priorin des Konvents gewählt. Während dieser Zeit erlebte das ärmliche Kloster einen beträchtlichen wirtschaftlichen Aufschwung, so dass es bis zum Jahr 1317 eine Kirche, mehrere Häuser, eine Mühle und andere Wirtschaftsgebäude besaß. Bald zählte

⁴⁸⁸ EBD., S. 147-54.

⁴⁸⁹ Siehe HOLLERICH, *Fiktion und Realität*, S. 36.

⁴⁹⁰ Zum Geschlecht der Monschau siehe MIELKE-VANDENHOUTEN, *Grafentochter – Gottesbraut*, S. 158-160; DU FAYS, *La maison de Vianden*, S. 84-88.

⁴⁹¹ Zu den Hintergründen von Yolandas Klostereintritt siehe MILMEISTER, *Die tieferen Gründe für den Streit um den Klostereintritt Yolandas*.

⁴⁹² Siehe LÖSEL, *Einführung zu: Yolanda von Vianden*, S. 31.

der Konvent 120 Nonnen. Vom vorbildlichen religiösen Leben der Schwesterngemeinschaft mag eine Bulle Gregors X. aus dem Jahr 1274 zeugen, in der er anordnet, eine Marienthaler Nonne nach Tournai zu entsenden, damit sie dem dortigen Konvent als Priorin vorstehe. Von den 605 Schenkungsurkunden im „Cartulaire du Prieuré de Marienthal“ entfallen 106 auf die Zeit von Yolandas Anwesenheit. Yolandas Bruder Heinrich von Vianden wurde mehrfach als Vermittler in Klosterangelegenheiten aktiv und weihte 1266 als Bischof von Utrecht den Altar der neugebauten Klosterkirche. Ihr Bruder Philipp sowie ihr Neffe Heinrich agierten neben diversen Lehnsleuten mehrfach als Stifter. Besonders wertvolle Spenden waren eine Kreuzreliquie und ein Partikels aus der Dornenkrone,⁴⁹³ die der französische König Philipp III., der mit Yolandas Mutter verwandt war, dem Kloster schenkte. Offenbar sollte Marienthal zu einem Kultzentrum ausgebaut werden. 1252 war auch Yolandas Mutter dem Konvent beigetreten, nachdem ihr Mann auf dem von Ludwig IX. geführten Kreuzzug ums Leben gekommen war. Nach ihrem Tod 1270 wurde sie im Konvent bestattet.⁴⁹⁴ Ihr zur Seite fanden später ihre Tochter Yolanda sowie ihr Enkel Heinrich ihre letzte Ruhe. Das Totenregister enthält außerdem noch die Namen ihrer anderen Söhne Friedrich, Philipp und Peter sowie etlicher entfernter Verwandten, was zeigt, dass das Kloster zu einer Art „Hauskloster“ der Viandener avancierte.⁴⁹⁵

Yolandas kultische Verehrung

So rasch wie der Konvent seinen Aufschwung nahm, drohte er mit Yolandas Tod 1283 wieder an Bedeutung und Ansehen zu verlieren, wie der plötzliche Rückgang der Urkunden belegt. Angela MIELKE-VANDENHOUTEN glaubt, dass dies der Zeitpunkt war, als an Bruder Hermann der Auftrag erging, eine hagiographische Lebensbeschreibung der Verstorbenen anzufertigen.⁴⁹⁶ Obgleich das Werk über seine Auftraggeber schweigt, lässt der Inhalt nur auf zwei Möglichkeiten schließen – das Marienthaler Kloster oder das Grafenhaus Vianden. Während die literarische Werkform für ein höfisches Publikum spricht, deutet die Überlieferungssituation auf das Marienthaler Kloster als Auftraggeber hin. Da mit dem Tod der Priorin Yolanda von Vianden der Aufschwung, den das Kloster seit ihrer Anwesenheit genommen hat, endete und seine Bedeutung sank, kommt am ehesten eine ihrer Nachfolgerinnen in Betracht.⁴⁹⁷ Die Würdigung von Yolandas Seelenführer lässt vermuten, dass seine Schwester Poncetta von Meisenburg, die dem Marienthaler Konvent eine Zeitlang als Priorin vorstand, den Auftrag erteilt hat.⁴⁹⁸ Da diese frühestens seit 1286 das

⁴⁹³ Siehe HOLLERICH, Fiktion und Realität, S. 21.

⁴⁹⁴ Siehe MEIER, Leben der Gräfin Iolande von Vianden, S. C.

⁴⁹⁵ MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 326; DU FAYS, La maison de Vianden, S. 112.

⁴⁹⁶ Zu Aufschwung und Niedergang des Klosters siehe MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 325-27.

⁴⁹⁷ Vgl. MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 327.

⁴⁹⁸ EBD, S. 73.

Amt bekleidete (im selben Jahr urkundete noch eine Schwester Katharina als Marienthaler Priorin), muss das Werk vor oder kurz nach ihrem Tod 1297 verfasst worden sein.⁴⁹⁹

Von der Absicht, Marienthal als Kultzentrum neu zu beleben, zeugt auch die Tatsache, dass das Kloster im Jahr 1295 mehrere Schutz- und Ablassbullen erhielt.⁵⁰⁰ Tatsächlich erlebte der Konvent in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts unter dem Priorat der Margarete von Luxemburg, der Schwester Kaiser Heinrichs VII., eine erneute Blütezeit. Wahrscheinlich entstand damals, in der Zeit zwischen 1320 und 1330, eine Kopie der Legende, heute als *Codex Mariendalensis* bekannt, die der einzige bekannte Textzeuge der Yolandavita ist.⁵⁰¹

Yolanda war nach ihrem Tod im Chor der Klosterkirche beigesetzt worden und hatte zunächst einen einfachen Grabstein erhalten, auf dem sie als Leiterin der Gemeinschaft bezeichnet und ihr Todesjahr mit 1283 angegeben worden war.⁵⁰² Der Stein wurde später durch ein monumentales Grabmal ersetzt, das die Verstorbene in Lebensgröße wiedergab, mit der von ihr errichteten Klosterkirche im rechten Arm. Die Inschrift besagte:

„Hier liegt die Schwester Yolanda, seligen Andenkens, Priorin dieses Ortes, eine Tochter des erlauchten Herrn Grafen Heinrich und der Gräfin Margaretha von Vianden. Ihre jetzt genannte Mutter war eine Schwester Balduins, Kaiser von Konstantinopel. Unter ihr lebte der Orden sehr fromm, es mehrte sich die Gottesfurcht und das Vermögen des Ordens. Sie starb im 25. Jahre ihres Priorates, etwa im 50. Jahr ihres Lebens, im Jahre des Herrn 1283, den 17. Dezember.“

Unter ihrer linken Hand befand sich überdies folgendes Spruchband:

„Christus, der du mich erschaffen, und von mir die Liebe zum Weltleben genommen hast; der du meinen Körper vor der Verunreinigung bewahrtest, lasse mich deine Barmherzigkeit finden.“⁵⁰³

Die Umbettung der Seligen deutet auf einen erneuten Kultaufschwung hin. Dennoch konnten alle Bemühungen die Verstorbene nicht vor dem Vergessen bewahren. Für lange Zeit ent-

⁴⁹⁹ Poncetta erscheint nur 1296 in einer Urkunde, ein Jahr bevor sie starb. EBD.

⁵⁰⁰ POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum* II, Nr. 24180, 24181, 24184, 24248, S. 1937 u. 1942.

⁵⁰¹ Es handelt sich um die älteste erst 1999 auf Schloss Ansemburg wiederentdeckte Handschrift des *Legeneopos*, aus der Zeit um 1325. Um 1655 fertigte WILTHEIM eine Abschrift dieses Textzeugen, die bis zu ihrem Verlust im 2. Weltkrieg die einzige noch existente Kopie war und somit die Grundlage für jegliche Beschäftigung mit der Yolandavita darstellte. 1889 veröffentlichte MEIER die erste vollständige Edition des Werks. Zur Überlieferung des Yolanda-Epos, siehe GÄRTNER, Bruder Hermanns „Leben der Gräfin Yolanda von Vianden“, S. 39-48. Die Yolandas-Vita hat auch Eingang in die *Acta Sanctorum* gefunden. AASS Mai VII. 16, S. 523. Zur Überlieferung (vor der Wiederentdeckung des Marienthaler Codex), MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 25-35. Zu weiteren Editionen der Vita siehe BACKES, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit, S. 175-76.

⁵⁰² MARGUE weist auf zwei verloren gegangene Nekrologe hin, die darauf schließen lassen, dass Yolanda bereits am 17. Dezember 1281 starb. MARGUE, „wy ritterliche sy dā streit!“, S. 110; siehe auch BACKES, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit, S. 153.

⁵⁰³ *Hic iacet pia memoria soror Yolandis Priorissa hujus loci illustris viri Henrici Comitis et Margaretae Comitissae Vian. filia cuius hac mater praedicta soror fuit Baldewini Imperatoris Constantinopolitani. Sub ea autem Ordo sanctissime vixit, incrementum acceperunt religio et res Ordinis. Obiit Prioratus sui anno XXV., aetatis vero suae circiter L., Anno Domini 1283. XVI Kal. Ianuarii. ; Christe, qui me creasti et tulisti a me amorem seculi, qui corpus meum a pollutione separasti, iube me ad tuam misericordiam pervenire.* Zitiert nach BACKES, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit, S. 153.

schwand Yolanda aus dem öffentlichen Gedächtnis, bis im 17. Jahrhundert der Jesuit Alexander WILTHEIM das Epos im Kloster Marienthal wiederentdeckte. 1655 fertigte er eine Kopie der Handschrift samt lateinischer Übersetzung an, die er 1674 veröffentlichte. Vielleicht stand dahinter das Ziel, Yolandas Heiligsprechung zu erwirken und Luxemburg eine Nationalheilige zu verschaffen. Dazu kam es jedoch nicht, da das Lateinische mehr und mehr aus dem Sprachgebrauch verschwand, entstanden wenig später erste deutsche Übersetzungen, die die Absicht verfolgten, die Luxemburger wieder mit der Legende ihrer Landsmännin vertraut zu machen.⁵⁰⁴ Das Nonnenleben hatte allerdings an Attraktivität verloren. Das Marienthaler Kloster bestand noch bis 1783, dann wurde es aufgelöst.⁵⁰⁵

4.6.3. Zum Inhalt der Vita

Die Vita folgt einem chronologischen Aufbau. Der einleitende Teil enthält Prolog und Vorgeschichte, der Hauptteil schildert den Konflikt zwischen Yolanda und ihrer Familie und der dritte Teil stellt ihren Eintritt ins Kloster sowie das glückliche Ende dar.

Das Werk beginnt mit dem Ritter Heinrich von Vianden, der kurz für seine edle Sinnesart gelobt wird. Anschließend preist es desto ausführlicher seine tugendhafte Ehefrau Margarethe und deren ehrwürdige Abstammung. Unter Rückgriff auf Jesaja (11,1-10), wonach ein edler Stamm edle Frucht hervorbringe, wird auf die edlen Kinder des Grafenpaares hingewiesen, die die höchsten weltlichen und geistlichen Ämter besetzt hielten. Eines der Kinder ragt besonders hervor, denn es ist *Gûd · zÿhtlich reine · milde und Schone als ein engels bilde*⁵⁰⁶. An der Tochter, die ihren Eltern sowohl Freude als auch Leid bereitet, zeigt sich im Folgenden, wie Gott „die gewaltige Welt mit schwachen Dingen bedrängen kann“.⁵⁰⁷

Obwohl Yolanda noch jung an Jahren ist, hat sie einen reifen Geist und beginnt zum Verdruss ihrer Angehörigen, die Welt zu verachten und sich Gott zuzuwenden. Da Christus der einzige Mann ist, der immer bei ihr sein kann und nie stirbt, wählt sie ihn zu ihrem Bräutigam.⁵⁰⁸ Sie bemüht sich um gute Werke und verrichtet geistliche Tätigkeiten, wie Wachen, Beten, Fasten und Kasteiungen.⁵⁰⁹ Als sie mit ihrer Mutter das Zisterzienserinnenkloster in Namur besucht, wünscht sie, sogleich das Ordensgewand anlegen, doch die Nonnen verweigern es ihr. Bei einem zweiten

⁵⁰⁴ Vgl. LÖSEL, Einleitung zu: Bruder Hermann, Yolanda von Vianden, S. 10.

⁵⁰⁵ WILMS, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, S. 63.

⁵⁰⁶ VYV 133-34. Zitiert nach der Edition von MOULIN, Bruder Hermann von Velden, Leben der Gräfin Yolanda von Vianden, S. 221-222. Deutsche Übersetzung NEWTON / LÖSEL, Bruder Hermann, Yolanda von Vianden, S. 129.

⁵⁰⁷ *Wÿ god dÿ sterke werild kann*

Neifen byt cranken fachen [...]; VYV 138-39.

⁵⁰⁸ VYV 143-46, 158-60, 163-64, 176-87.

⁵⁰⁹ VYV 199-213.

Besuch fleht sie die Mutter um die Erlaubnis an und erhält ebenfalls eine Absage. Die Gräfin wünscht sich, ihre Tochter immer fröhlich zu sehen und glaubt, Yolanda wisse nichts über die Bedeutung des Habits. Weil auch die übrigen Verwandten ihre Freude und Kurzweil an dem Mädchen haben wollen,⁵¹⁰ beschließen sie einen Ehemann für sie zu suchen.

Während sich die Eltern mit dem Erzbischof Konrad von Köln (der besonders nach einem irdischen Gemahl drängt) und Yolandas Bruder Heinrich, dem Domprobst besprechen, schickt Gott zwei Dominikaner als Boten zu Yolanda. Sie nutzt die Gelegenheit und offenbart Bruder Walther von Meisenburg ihren sehnächtigen Wunsch, Nonne zu werden, und alles dafür tun zu wollen.⁵¹¹ Überzeugt von ihrer Ernsthaftigkeit empfiehlt ihr Walther das Kloster Marienthal, welches so streng klausuriert ist, dass diejenigen, die einmal dort sind, nie mehr mit der Welt in Kontakt kommen:

*Beflüßcē synt fy vafte da
Cebliuene · bȳt ȳf den doit
Dat fy dūrg keiner hande noit
Zir werlde ȳmogen kēme me⁵¹²*

An diesem Ort würde Yolanda ihr ganzes Denken auf Gott hin ausrichten können.

Der dominikanische Hagiograph gibt zu verstehen, dass dies Yolandas Willen entspricht und ihr Herz seitdem an jenem Kloster hängt. Wie ernst es ihr damit ist, zeigt er anschließend anhand des langwierigen Kampfes mit ihrer Verwandtschaft.

Bei der Rückkehr ihrer Eltern erfährt Yolanda, dass ein Ehemann für sie gefunden ist. Als sie klarmacht, dass sie bereits einen Gemahl habe und keinen anderen nehmen werde, versucht die Mutter, sie mit Kleidung und Schmuck zu gewinnen.⁵¹³ Da das nichts hilft, lässt sie den Dominikaner Walther kommen, um zu erfahren, was er ihrer Tochter versprochen hat. Statt einer Antwort erhält sie den Rat, Yolanda ins Kloster zu geben. Entrüstet lässt sie nach ihrem Beichtvater schicken, der ebenfalls zu dem Schluss kommt, man müsse das Mädchen ins Kloster lassen. Darauf wendet sie sich an einen vertrauten Franziskaner. Er versucht, Yolanda von ihrem Vorhaben abzubringen, indem er ihr offenbart, dass sie in Marienthal nur große Mühe und Armut finden werde und es eine Torheit sei, dies freiwillig auf sich zu nehmen.⁵¹⁴ Dann will er wissen, wer ihr dies empfohlen hat:

⁵¹⁰ VYV 119-319.

⁵¹¹ VYV 443-607.

⁵¹² VYV 635-37.

⁵¹³ VYV 803-61.

⁵¹⁴ *Armūde groz · vnd arebeit
Dū ȳ merdale vindes ·
Dat du dich vnd wīdes*

*Nufage liue dohter min
 Wer ȳft der dȳt gerradē bat
 Dat du den ordē · vnd dȳftad
 Haft vzerkoren funder
 Mȳch bat des groſcē wnder
 Wes rades du nu leues
 Dūrg ven du mich begeues
 Vnd du dich maches ȳn dȳftad
 Al da mī orden nȳt enbat
 Nog meīſterſchaf · nog hemilcheit [...]
 Laz ſin den orden · volge mȳr
 Du fol ȳn grawen orden gan [...].⁵¹⁵*

Auch der Franziskaner erkennt Yolandas festen Willen, er rät ihr jedoch zum Eintritt in den Zisterzienserorden.⁵¹⁶ Weil sie darauf beharrt, nach Marienthal zu gehen und auf ihr Gelübde verweist, glaubt er, sie wolle davon entbunden werden. Voller Entrüstung stellt sie die Weisheit der Predigerbrüder heraus und betont, dass diesen nicht daran gelegen sei, sie zu betrügen.⁵¹⁷ Danach versucht ihr leiblicher Bruder, sie umzustimmen. Als dies ebenfalls misslingt, weiß sich die Gräfin nur noch mit einer List zu helfen. Sie verspricht Yolanda, ihren Gemahl den Grafen zu überreden, dass er sie Nonne werden lässt, wenn sie sich erstmal nichts anmerken ließe. Unter größten Schmerzen fügt sich Yolanda und gibt vor, fröhlich zu sein.⁵¹⁸ Einzig in den Briefen, die sie heimlich an die Predigerbrüder schickt, findet sie Gelegenheit, über ihr Leid zu klagen. Ihr Schauspiel ist derartig überzeugend, dass kaum einer, der sie tagsüber beim Tanze sieht, sich vorstellen kann, dass sie die Nächte mit Wachen, Beten und Schreiben verbringt.⁵¹⁹

Yolandas Cousinen, beide Äbtissinnen bei den grauen Nonnen (den Zisterzienserinnen), erfahren von ihrem Wunsch und versuchen, sie für ihre eigenen Konvente zu gewinnen. Als auch ihr Überredungsversuch scheitert, beschließt Margarethe das Marienthaler Kloster zu besichtigen, um sich ein Bild über den Zustand des Konvents zu machen. Mit Entsetzen sieht sie den baulichen Zustand der Gebäude, erschrickt über die „große Armut“ und gerät in Wut über den Ort

Der dȳnge dat ȳs dūpheit groz [...]. VYV 1138-41.

⁵¹⁵ VYV 1152-1169.

⁵¹⁶ Siehe Einführung NEWTON / LÖSEL, Bruder Hermann, Yolanda von Vianden, S. 18. Die Franziskaner besaßen in jenem Gebiet keine eigenen Frauenklöster, waren aber häufig mit der *cura monialium* der Zisterzienserinnenklöster betraut.

⁵¹⁷ *Vns orden hat so wīfe man
 Der rades ich geuolget ban
 Dat ȳ mȳr nȳt endrȳgent
 Des bȳn ich ſicher [...].* VYV 1197-1201.

⁵¹⁸ VYV 1271-1381.

⁵¹⁹ *Da wachen beden · ſchriuen
 Des plag dȳgūde durg dȳ naht
 Wer bette des an ȳgedabt
 Der dȳvil gūde durg den dag
 So vroliche an me dance jag [...].* VYV 1424-28.

und den Orden.⁵²⁰ In der Hoffnung, Yolanda möge es ebenso ergehen, gestattet sie ihr eine Besichtigung. Kaum ist Yolanda im Kloster schert sie sich in aller Eile die Haare und legt das Ordenskleid an. Erst als aus der Kapelle das *Veni, creator spiritus* erklingt, ahnt ihre Mutter was geschehen ist. Sie läuft hinein und erblickt Yolanda im Habit. Darauf verfällt sie in unbändigen Zorn, reißt der Tochter Kopfbedeckung und Mantel vom Körper und versucht sie mit Gewalt fortzuziehen. Dem Mädchen gelingt es jedoch, ihr zu entweichen, so dass Margarethe das Kloster ohne sie verlassen muss und droht, anderntags in Begleitung des Luxemburger Grafen wiederzukommen und das Kloster gegebenenfalls niederzubrennen.

Der Marienthaler-Episode, die einem Katz und Maus Spiel zwischen Mutter und Tochter gleicht, hat Bruder Herrmann mehr als 500 Verse gewidmet,⁵²¹ in denen er Yolandas Standhaftigkeit im Kampf um ihre Berufung zeigt. Er lobt ihren Gleichmut, mit dem sie das Leid erträgt, und vergleicht sie mit der Märtyrerin Katharina.

Nachdem die Mutter verschwunden ist, bittet Yolanda die Priorin, sie in den Orden aufzunehmen. Dies widerspricht jedoch den Gepflogenheiten, so dass sich die Nonnen erst beraten müssen, bevor sie einwilligen und Yolanda einkleiden.⁵²² Unterdessen eilt Margarethe zum Grafen von Luxemburg und kehrt mitsamt seiner Vasallen zum Kloster zurück. Um das Kloster zu schützen, beugt sich Yolanda dem mütterlichen Willen, verlässt das Kloster und wird noch in derselben Nacht ihres Habits beraubt. Hierzu merkt der Verfasser an, dass Margarethe ihre Tochter zwar zwingen kann, weltliche Kleidung und einen goldener Kranz anzulegen, auf ihr Innerstes aber keinen Einfluss hat:

Der nūnen name der was doīd

Z^{vr} werlde · so was ŷe noch

*ŷr herve ŷn nūnen līne nog · ;*⁵²³

Trotz des Spotts, der ihr am Hof zuteil wird, sträubt sich Yolanda, ein anderes, als ein Nonnenleben zu führen. Nur die Frau von Hengebach, eine verwandte Begine,⁵²⁴ hat Mitleid mit ihr und schlägt vor, den gelehrten Bruder Albert (Albertus Magnus) aus Köln kommen zu lassen, damit er über ihre Zukunft das richtige Urteil treffe. Eingetroffen, verweist er auf die Möglichkeit, Dispens für die marienthaler *professio* zu erlangen sowie auf das einjährige Noviziat, das jeder Nonne zustünde. Auch ihn überzeugt Yolanda von ihrem Ernst, worauf er rät:

⁵²⁰ *Armūdde ŷŷ gefag dar groz*

Der ŷtad des ordens ŷŷ verdroz; VYV 1611-12.

⁵²¹ VYV 1760-2297.

⁵²² VYV 2335-98.

⁵²³ VYV 2772-74.

⁵²⁴ VYV 3129-3224.

„[...] Wild man bȳt godde varen dan
 So enfol man ſȳ nȳt tnȳngen
 Zv keinerhande dȳngen
 Dat ȳr dog wȳder herce ſȳ.“⁵²⁵

Die verwandte Zisterzienseräbtissin ist da anderer Ansicht. Sie beschimpft den Grafen (Yolandas Vater) wegen der Ehrverletzung, die auf die Familie fiel, sollte Yolanda Dominikanerin werden. Außerdem betont sie, hätte die Grafentochter in Marienthal weder Freunde noch Verwandte, noch eine herausgehobene Stellung, noch sei sie dort sicher versorgt, wie es in ihrem eigenen Kloster der Fall wäre.⁵²⁶ Derartige Argumente zählen für Yolanda nicht, denn ihr geht es allein ums Seelenheil:

„Wnſie ich nog armer eine ſiad
 Dan ſȳ dȳ mich enfangen hat
 Dar were ich lüer kēmen
 Durg miner ſelen vrūmen.“⁵²⁷

Die Zisterzienserin bittet nun die Franziskaner, Yolanda umzustimmen.⁵²⁸ Es kommt sogar der Abt von Hemmerode persönlich, kann aber ebenfalls nichts ausrichten.⁵²⁹ Als Yolandas versprochener Gemahl auf Schadenersatz für das geplatzte Eheversprechen drängt, ist die Gräfin immerhin bereit, Yolanda Nonne werden zu lassen, aber nur im „schwarzen oder grauen Orden“ (Benediktiner oder Zisterzienser), der für ihre Schulden aufkommen könne.⁵³⁰ So erscheint es als göttliche Fügung, dass der Verschmähte eine andere Frau findet und nicht länger auf seiner Forderung beharrt.

Irgendwann sieht auch Margarethe ein, dass ihre Tochter von ihrem Wunsch nicht abzubringen ist, reist ab und überlässt Yolanda der Aufsicht von zwei Edelfräulein, die sie ihre geistlichen Übungen verrichten lassen und später gemeinsam mit ihr ins Kloster eintreten.

Ein letztes Mal hetzt Margarethe die Franziskaner und die Vertreter der alten Orden auf Yolanda. An diesen Mönchen lässt Bruder Hermann kein gutes Haar, sondern polemisiert:

Der ein er ſchald der ander bad
 Der drȳtte leſterde dȳ ſiad ·
 Al dar ſȳ willen hatte
 Der ander dar ȳv ſatte
 Den ſȳn · dat er den orden gra
 Vor allen ordenen louede da
 Der ander van der wʹlde ſprach ·
 Den lof · dȳ vroide dat gemach
 Wȳ ſantſie ſȳ da mobte leuen

⁵²⁵ VYV 3352-55.

⁵²⁶ VYV 3394-3409.

⁵²⁷ VYV 3429-3432.

⁵²⁸ VYV 3643-47.

⁵²⁹ VYV 3662-92.

⁵³⁰ ȳn ſuarven ordine auer gra; VYV 3779.

*Ar ſſy den orden woilde begeben;*⁵³¹

Am Ende sind alle bereit, Yolanda nach Marienthal gehen zu lassen, außer ihrer Mutter, die Yolanda, wenn es schon sein müsse, zu den Dominikanern nach Straßburg schicken will. Daraufhin ruft Bischof Konrad von Köln eine Beratung nach Münstereifel ein, an der auch Yolanda teilnimmt. Bei der Begrüßung stößt er sie mit einem harten Schlag von sich, in der Unterredung erkennt er jedoch ihre reine Gesinnung und willigt ein, sie in das gewünschte Kloster gehen zu lassen.

Bei der Hochzeit ihres Bruders zeigt sich Yolanda ein letztes Mal am Hof. Sie bittet darum, nicht Tanzen zu müssen, doch ihre Schwägerin weist sie mit den Worten zurück:

„[...] vŷl lŷue ſufter min
 Wild du bi mŷr begine ſin
 Ar beggardie driuen ·
 So gang zŷ ſulchē wiuen
 Dŷ des geluften dat raden ich
 Er laiŷ der truandien mich ·
 Du ſold mŷr ſpŷlen lachen
 Vnd alle vroide machen
 Ja ſŷngen vnde dancen mŷr
 Ar ich enſol nŷt ſin bi dŷr;⁵³²

Auf diese Weise wird dem höfischen und dem klösterlichen Leben ein je eigener Bereich zugewiesen, so dass ein Miteinander als unmöglich erscheint.

Einige Zeit danach kommt der Predigerbruder Walther an den Viandener Hof. Eindringlich appelliert er an Margarethes Gottesfurcht und erinnert an das strenge Gericht, dass sie jeden Tag treffen und strafen kann. Seine Worte bewirken ein Wunder: das Herz der Gräfin wandelt sich, es gewinnt an Mäßigung und sie wird von bitterem Leid erfüllt, weil sie versteht, was sie ihrer Tochter angetan hat. Demütig verspricht sie den Streit aufzugeben und zeigt sich bußwillig:

„Ich han gefvindet dats mŷr leit
 Ich god vnd ug erzŷrnet han
 Ar ich genade vŷnden kan
 So wil ich gerne · buſcen ·“⁵³³

Sie wirft sich Walther zu Füßen und bittet unter Tränen um Gnade.⁵³⁴ Gleiches tut sie auch vor Yolanda, wobei sie ihr gesteht, stets in bester Absicht gehandelt, aber von ihrem Stolz fehlgeleitet worden zu sein. Sie gelobt alles zu tun, um ihren Klostereintritt herbeizuführen. Der Einzige, der

⁵³¹ VYV 4225-34.

⁵³² VYV 4773-83.

⁵³³ VYV 5072-75.

⁵³⁴ VYV 5011-82.

sich noch dagegen sträubt, ist der Graf – Yolandas Vater, der sie nur mit großer Trauer ins Kloster gehen lässt. Herrmann zufolge, wurde er seitdem nie mehr glücklich gesehen.⁵³⁵

Der Klostereintritt ist der Höhepunkt der Vita. Seine Beschreibung ähnelt den Eheschließungen höfischer Romane. Denen, die sich darüber wundern, mit welcher Pracht und Glorie Yolanda die Welt verlässt, wird erklärt, dass sie keinen geringeren als den Himmelsherrscher zum Manne bekäme. Der Verfasser betont (er vergleicht sie mit einem reinen Spiegel), dass der Glanz ihres Inneren alle äußerliche Pracht weit übertrifft, da sie sich durch das rechte Maß aller Tugenden auszeichne.⁵³⁶

Die beiden Zofen Beatrix und Heilewif begleiten Yolanda bei ihrem Triumphzug. Der Text endet mit einem knappen Ausblick auf Yolandas Klosterleben:

*sus wart dy reine godes brüt
besluzzen bi den ninnen dā.
vil heilich leven sy darnā
wol machte bit den werken schîn.
des müze got gelovet sîn
in sîner bôen trinitât,
der also grôzen wonder bait;*⁵³⁷

4.6.4. Die Yolandavita – Eine Werbeschrift für potentielle Stifter

Die Vita der seligen Yolanda von Vianden ist nach dem Lebensbericht der Lutgard von Aywières das zweite bisher untersuchte Werk, das einer Nonne gewidmet ist. Dennoch unterscheiden sich die Texte aufgrund des Kontextes, in dem sie entstanden sind, und wohl auch wegen der unterschiedlichen Funktionen grundlegend.⁵³⁸ Während Thomas von Cantimpré in der Lutgardvita die seelenrettende Fürbittefunktion der Klosterschwester besonders wichtig war, betonte Bruder Herrmann Yolandas Tugend des Maßhaltens:

*Sô man alsus sy danne vant,
reht alse man sy wolde han:
bî den unbliden trûrich dan,
sô was sy bit den blîden vrô,
ze mâtzen sus, ze mâtzen sô.*⁵³⁹

⁵³⁵ Siehe z.B. VYV 5314-45; 5376-80.

⁵³⁶ VYV 5781-93.

⁵³⁷ VYV 5838-45. Da im Marienthaler Kodex die letzten Seiten fehlen, hat die Herausgeberin MOULIN hierfür die frühere Edition von MEIER verwendet.

⁵³⁸ BACKES, die sich ebenfalls vergleichend mit den hagiographischen Schriften befasst hat, stellt fest, dass lediglich die Tugend der Keuschheit gleichwertig in allen Frauenviten behandelt wird. Zwar deutet sie Yolandas Kampf um ihre Berufung als Nonne im Sinne der *Imitatio Christi* als Parallele zur Passion, macht aber klar, dass diese in keinem Bezug zu den Qualen steht, die in den Viten anderer weiblicher Heiliger aufscheinen. BACKES, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit, S. 101 u. 103.

⁵³⁹ VMY 5884-5888.

Selbstaufopfernde Askese gehörte für ihn nicht zu den Tugenden, die einer Nonne zu empfehlen waren. In einer Gemeinschaft, in der die Schwester Gleiche unter Gleichen war und neben Andacht und Offizium auch Handarbeiten zu verrichten hatte, war diese auch kaum verwirklichen. Größeren Wert legte Hermann auf die traditionellen monastischen Normen sowie die Tugenden *staete* und *mâze*, Demut, Sanftmut und Gleichmut. Gleichwohl betonte er, wie Thomas von Cantimpré und andere dominikanische Hagiographen, den Armutsgedanken und stellte besonders die seelsorgerische Leistung Walters von Meisenburg heraus, worin meines Erachtens das typisch Dominikanische zum Ausdruck kommt.⁵⁴⁰ In der Yolandavita gibt es außerdem einige Hinweise auf die Ordensregel der Dominikanerinnen. So werden die Profess, das Mindestalter beim Klostereintritt, das Probejahr, das Offizium, die Andacht, das nächtliche Gebet, die Handarbeit, das Fasten, die grobe Kleidung, und die Klausur angesprochen.

Anders als in der Lutgardvita, die ausführlich die Zeit im Kloster beschreibt, sind diese Schilderungen in der Yolandavita nur sekundär. Da der Autor zeigen wollte, wie Yolanda beharrlich gegen den Widerstand der Familie ihren Wunsch nach einem Leben als Dominikanerin im Marienthaler Konvent durchgesetzt hat, endet der Text, ohne näher auf ihr Klosterleben und ihr Wirken als Priorin einzugehen. Weil auch ein abschließendes Wunderkapitel fehlt, hat die ältere Forschung vermutet, dieser Teil wäre verloren gegangen,⁵⁴¹ denn das Werk bricht nach folgendem Ausblick abrupt ab:

*man mohte schrîven wal ein bûch
van wundre den sy sint begync,
sint sy dy meisterschap enfync
und dat sy priorisse wart.
den adel und den hôen art
trat sy zên vûzen under sich.
den dynestmegden was sy glîch
bit dynste, wâ sy kunde,
ôetmûedich alle stunde,
barmherzich und milde gar.
der armen lûde nam sy war: [...]
geistliche zûbt gekrôenet wart
bit irme levne uwer al:
dat klôster endelôsen schal
gewan von iren prîse.⁵⁴²*

Meiner Meinung nach entspricht der Schluss der Logik des Textes. Bruder Hermann hat Yolandas Kampf fünftausend Verse gewidmet und an das Ende ein einziges Wunder gestellt - ihre Beständigkeit. Er vergleicht sie mit den heiligen Märtyrerinnen Agnes und Katharina, wobei er

⁵⁴⁰ Vgl. HOLLERICH, Fiktion und Realität, S. 54-55.

⁵⁴¹ Da WILTHEIM am Textende nur eine Wundergeschichte vorfand und eine zweite, die mitten im Text endete, glaubte er ein Fragment vor Augen zu haben. WILTHEIM, Vita Venerabilis Yolandae Priorissae, S. 153. Den entsprechenden Auszug aus seiner Arbeit hat MIELKE-VANDENHOUTEN im Anhang ihrer Arbeit „Grafentochter – Gottesbraut“, S. 341-42, aufgenommen.

⁵⁴² VYV 5944-5964.

Yolanda preist, beide durch die lange Dauer ihres Leids und die Art ihrer Prüfungen noch übertroffen zu haben:

*Ich sprechen offenbare
 Dat sente agnete ·wYſſſreit [...]
 Ar sente katterine
 Yr strid vnd oig Yr pine
 Der gudʹſtride en ſYnt nYt glich
 Nog oig der pinen dunket mich
 Yr strid nam einē k̅rc̅en doid
 Der guder Yolande noid
 DY müſte duren manich iair
 Der heiligen strid was offenbar
 BYt boefen vnd bYt vromder hand
 Den x̅pc̅ nYt enwas bekannt
 Nog oig dY nYt enwoldē reht
 Der strid was wol cevūgen ſleht
 Er nam ein ende vſ einen dag
 DY ſelige Yoland ſY lag
 Yn dYſme ſtride manich iair
 SY müſte ſtriden offenbair
 Ja bYt der müder dY ſY drūg [...]
 BYt vrundē vnd bYt magen
 DY manges ſtrides plagen
 So dan der vrunde ſtrid gelag
 So quamen vromdē allen dag
 DY dYcke ernueden den ſtrid
 Dat leid dY gude lange zid
 Wand dat bYt mūnchen nūnen
 DY wol dY buche k̅n̅nen
 Vnd bYt den knoddeneren
 DY ſY baz ſolden leren
 DY ſoilden ſin Yn goddes ſtad
 Da müſte ſtriden vnbedat
 Dat ſY cegodde machte ſich [...].⁵⁴³*

Mit dem Eintritt in das von Gott bestimmte Bettelordenskloster endet der Streit für Yolanda glorreich, denn in diesem Moment verlässt sie die irdische Welt und betritt das Reich ihres himmlischen Bräutigams.

Warum Walther von Meisenburg das Dominikanerinnenkloster Marienthal empfahl

Vergleicht man die Yolandavita Bruder Hermanns mit dem Yolanda-Exempel im *Bonum universale*,⁵⁴⁴ so wird deutlich, dass Thomas von Cantimpré vorrangig für ein gottgeweihtes Leben warb, während Herrmann dem Kloster Marienthal huldigte. Im Unterschied zu Thomas war Yolanda

⁵⁴³ VMY 4254-4287.

⁵⁴⁴ Neben Yolanda tauchen noch andere Personen ebenfalls im *Bonum universale* auf. So zum Beispiel Albertus Magnus, der dort auch als Vermittler und Schiedsrichter agiert. Yolandas spiritueller Berater Walther von Meisenburg wird im Zusammenhang mit einer Teufelsbekämpfung erwähnt sowie als Verantwortlicher, der Yolandas Schwägerin, die Gräfin von Salm, zum Eintritt in ein Zisterzienserinnenkloster bewegt. Zu den Textstellen MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 65; Zu Walther von Meisenburg siehe Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, Liber III, Kap. 29.29-30, S. 310-11.

für ihn kein beliebig austauschbares Exempel, sondern die mit dem Kloster Marienthal und dem örtlichen Adelsgeschlecht verbundene Heilige. Daran, dass er das Werk im Lokaldialekt verfasst hat und weitgehend auf Bibelzitate, tiefgründige theologische Erörterungen, als auch Erklärungen zu den handelnden Personen, den einzelnen Ortschaften sowie den klösterlichen Gemeinschaften verzichtet hat, wird deutlich, dass es für ein laikales Publikum aus dem Luxemburger Raum bestimmt war. Wegen der Fokussierung auf Marienthal (Yolanda lehnt es ja ebenfalls ab, ins Dominikanerinnenkloster nach Straßburg zu gehen) kommen nur die dortigen Schwestern und ihre Unterstützer als Rezipienten in Betracht.

Marienthal war bei Yolandas Klostereintritt noch ein unbedeutender Konvent.⁵⁴⁵ Dietrich von Mersch, der Seneschall der luxemburgischen Gräfin, hatte das Kloster 1232 mit seiner Frau Elisa gegründet. 1235 bestätigte Erzbischof Theodorich von Trier die Stiftung.⁵⁴⁶ Michel MARGUE hat darauf hingewiesen, dass der Konvent 1236 noch als *conventus sororum de Mersch* bezeichnet und 1238 *conventus de Valle sancte Marie* genannt wurde. Im selben Jahr kamen einige Dominikanerinnen von Straßburg nach Marienthal. Eine der Nonnen wurde die erste Priorin der Kommunität. Sie sollte nach der Weisung des Provinzials das Amt solange inne haben, bis eine würdige Nachfolgerin gefunden sei. In einem päpstlichen Privileg von 1238 wird auf die *vita regularis* der Schwestern verwiesen, die damals die Augustinusregel und die Konstitutionen von St. Sixtus befolgten. Bei einer Durchsicht der Stiftungsurkunden konnte MARGUE feststellen, dass die Dominikaner in der Frühzeit des Marienthaler Konvents die materielle und geistige Betreuung der Frauen übernommen hatten, denn die Brüder amtierten häufig als Zeugen, verfassten Klosterurkunden und wurden als Priester bezeichnet. 1238 tauchte erstmals ein Prior Hermann, in dessen Begleitung sich erst der *lector Johannes* und später Walther von Meisenburg befand, in den Urkunden auf. Da Walther nach Marienthal kam als die erste Stiftungswelle nachgelassen hat, glaubt MARGUE, dass er mit Yolandas Klostereintritt die Anbindung an das Viandener Herrscherhaus herstellen und mit der potentiellen Stifterfamilie die finanzielle Lage des Konvents verbessern wollte.

Walther war durch seinen Vater, der Berater der Luxemburger Gräfin Ermesinde war, mit den Luxemburgern verbunden. Er selbst agierte an mehreren Herrscherhöfen als Ratgeber. Möglicherweise hoffte er mit Yolandas Klostereintritt nicht nur die wirtschaftliche Absicherung Marient-

⁵⁴⁵ Hermann schreibt: *Nu ȳft dat clojter cleine*. Zum Kloster siehe VYV 1553-61, 1601-11, 1627-32.

⁵⁴⁶ WILMS, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, S. 18, 62-63. Zu den Anfängen des Marienthaler Klosters siehe MARGUE, „wy ritterliche sy dā streit!“, S. 110-14 sowie MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter – Gottesbraut, S. 314-18. Der Grund für das Engagement der Dominikaner war vielleicht, dass sich das Kloster als einziges Frauenkloster des Ordens im Terminierbezirk Luxemburg befand. ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz; S. 118.

hals sicherzustellen, sondern wollte außerdem die Annäherung zwischen den Herrscherhäusern Vianden und Luxemburg, die durch Yolandas geplatzte Heirat mit dem Grafen von Monschau ins Wanken geraten war, auf diesem Weg bewerkstelligen. Dies spricht für die These Gábor KLANICZAYS, wonach geistliche Einrichtungen – sogenannte „himmlische Höfe“ – gleichberechtigt neben den weltlichen Herrscherhöfen fungierten und auch politische Funktionen übernahmen.⁵⁴⁷

Yolandas Klostereintritt vor dem Hintergrund der damaligen dominikanischen Frauenpolitik

Nachdem Yolanda 1248 dem Kloster Marienthal beigetreten war, kam es noch im selben Jahr zur Inkorporation in den Dominikanerorden. Allerdings wurde der Orden vier Jahre später, am 26.9.1252, durch die Bulle *Evangelice predicationis officium* von der Pflicht der *Cura monialium* wieder befreit.⁵⁴⁸ Erst 1257, ein Jahr nachdem Yolandas Mutter dem Konvent ebenfalls beigetreten war, wurde die Nonnenseelsorge durch den Einsatz des dominikanischen Kardinals Hugo von St. Cher neu geregelt und mit der Ausarbeitung einheitlicher Konstitutionen für alle Nonnen begonnen (diese wurden 1259 approbiert).⁵⁴⁹ Daraufhin erlangte die von Papst Innozenz IV. 1245 erlassene Bulle *Apostolice sedis benignitas*, die den rechtlichen Status der Frauenklöster nach der Angliederung an den Dominikanerorden fixierte, ihre Verbindlichkeit zurück. 1258 wurde Yolanda zur Priorin gewählt. In dieser Funktion ließ sie eine Klosterkirche nebst weiteren Konventsgebäuden errichten, wodurch sie die wirtschaftliche Tragfähigkeit der Gemeinschaft unter Beweis stellte.⁵⁵⁰ 1276 beauftragte sie einen Dominikaner mit der Übersetzung der Ordensregel ins Deutsche und kam damit einer Forderung nach, die laut der Bulle *Apostolice sedis benignitas*⁵⁵¹ Grundvoraussetzung für die Inkorporation war – dass der spirituelle Inhalt der Regel allen Schwestern verständlich war, denn nur dann konnte man von Dominikanerinnen sprechen.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Siehe dazu S. 183 u. 338 in diesem Buch.

⁵⁴⁸ Ausgenommen von der Bestimmung waren damals nur die Klöster Prouille und St. Sixtus.

⁵⁴⁹ Zu den Konstitutionen WILMS, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, S. 28-31.

⁵⁵⁰ Wenngleich dies der in der Vita so häufig gepriesenen Armut des Konvents widersprach, bestätigt sich damit eine Beobachtung, die FELTEN am Beispiel der elsässischen Bettelordensklöster gemacht hat, wonach die Dominikaner „wegen ihrer Armut nur reiche Frauen“ aufnahmen, was zu einer Adelsexklusivität führte, die es seinen Studien zufolge vor dem 13. Jahrhundert nicht gegeben hat. FELTEN, Frauenklöster und –stifte im Rheinland, S. 237, Anm. 217 sowie S. 239.

⁵⁵¹ Der Wortlaut der Bulle ist folgender: *Cum vors Inklusen in claustralibus castris, mente tamen libera devote Domino famulantes, institutiones Ordinis Fratrum Predicatorum hactenus laudabiliter duxeritis observandas, volumus, & presentium auctoritate statuimus, ut sub Magisterio, doctrina Magistri, & Provincialis Prioris Tuscie dicti Ordinis, qui pro tempore fuerint, de cetero maneatis.* BOP I, 131, Nr. 43 (3.2.1944). Zitiert nach ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, S. 73. Zum Inhalt der Bulle sowie allgemein zur Frage der dominikanischen *Cura monialium* EBD., S. 35-47.

⁵⁵² EBD., S. 48.

Catherine HOLLERICH vermutet, dass Yolanda während der Wirren um die *cura monialium* als lokale Identifikationsfigur dienen sollte.⁵⁵³ Die Vita sowie ein Blick auf die dominikanische Klosterlandschaft in Deutschland erwecken allerdings den Eindruck, als ob man dort die Beschlüsse des Generalkapitels völlig ignoriert hätte. Thomas von Cantimpré und Walther von Meisenburg bemühten sich ja auch noch nachdem der Orden 1242 allen Brüdern das seelsorgerische Engagement gegenüber Frauen untersagt hatte, intensiv um die Frauenseelsorge. Sie waren keine Ausnahmen. Die Tatsache, dass sich von den 58 bis 1283 entstandenen Frauenklöstern allein 40 auf deutschem Gebiet befanden, während es in den übrigen elf Provinzen gerade mal 18 Konvente gab, zeigt dass der Orden in diesen Regionen eigene Wege ging. Bis zum Beginn des 14. Jahrhundert erhöhte sich die Zahl der Klöster in der Provinz Teutonia auf 141, von der ihr, nach der Abtrennung der sächsischen Provinz, noch 65 verblieben.⁵⁵⁴ Die meisten dieser Klöster nahmen in der Zeit zwischen 1230 und 1245 die Ordensregel an. Der dominikanische Ordenshistoriker Hieronymus WILMS glaubte, dass die glühende Verehrung der Frauen für seinen Orden der Grund dafür war und verwies zur Bestätigung auf die Yolanda-Legende:

„Obwohl in der alten Erzählung über Yolanda manche Szenen und Auftritte berichtet werden, die uns seltsam erscheinen, so verkörpert doch diese reine, fromme, mutige Dominikanerin wohl am ehesten den Grundgedanken der ersten Periode des Ordens: Die heiße, leidenschaftliche Liebe zum Orden. Sie wollte Dominikanerin sein und nichts anderes. Dafür kämpfte sie [...]. Was Yolanda für sich persönlich, das erstrebten die einzelnen Klöster und Klostervorsteherinnen für die Gemeinschaft: Die Zugehörigkeit zur Familie des heiligen Dominikus.“⁵⁵⁵

Stärker als die Liebe zum Orden dürfte jedoch der Wunsch nach dessen Privilegien gewesen zu sein, der 1245-48 zu einer regelrechten Antragswelle von Frauenkommunitäten führte. Den Anfang hatte das französische Kloster Montargis gemacht, das 1245 auf Bitte des Papstes inkorporiert worden war. In den kommenden Jahren gelang es, trotz der ablehnenden Haltung der Ordensleitung, mindestens 26 deutschen Frauenklöstern, die dominikanische Ordenszugehörigkeit zu erlangen.⁵⁵⁶ Das älteste unter ihnen war das Straßburger St. Marx/Markus Kloster, das Beziehungen zu Montargis unterhielt und auch die erste Marienthaler Priorin stellte. Innerhalb der Region fungierte der Konvent als Zentrum dominikanischer Frauenfrömmigkeit, da er aktiv bei der Neugründung von Tochterkonventen mitwirkte. Mehrere von ihnen beriefen sich auf die Konstitutionen von St. Markus, die in dieser Region häufig statt der von St. Sixtus befolgt wurden.⁵⁵⁷ Straßburg besaß bis 1245 nicht weniger als sieben Frauenklöster, die alle um die Stadtmauer herum gelegen waren und zum Großteil in jenem Jahr in den Dominikanerorden

⁵⁵³ Vgl. HOLLERICH, Fiktion und Realität in Bruder Hermanns 'Iolande von Vianden', S. 52-54; 61-65.

⁵⁵⁴ Siehe WILMS, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, S. 48.

⁵⁵⁵ EBD., S. 61.

⁵⁵⁶ Ein Verzeichnis der Frauenklöster, die 1245/46 dem Dominikanerorden angegliedert wurden, findet sich bei ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, S. 42- 43. Allein im Jahr 1245 wurden 29 Klöster dem Orden unterstellt.

⁵⁵⁷ BARTH, Die Rolle des Dominikanerinnenklosters St. Marx zu Straßburg in der Frühgeschichte des Ordens.

inkorporiert wurden.⁵⁵⁸ Die Minoriten hingegen verfügten damals lediglich über zwei Frauenkonvente in der Stadt.⁵⁵⁹ Generell sprechen die Zahlen der Klostergründungen für einen größeren Erfolg der Dominikaner im deutschsprachigen Raum. Dies lag vor allem daran, dass die Dominikaner im oberdeutschen Gebiet schneller Fuß gefasst hatten, als die Franziskaner, so dass sich ihnen beispielsweise die Beginen eher angeschlossen haben. Mit der Ankunft der Minoriten scheinen sich die Predigerbrüder vor allem auf die Nonnen konzentriert zu haben, dies jedenfalls hat Bernhard NEIDIGER am Beispiel der Stadt Basel eruieren können. Er stellte außerdem fest, dass die Dominikaner versuchten Nutzen aus den ihnen angeschlossenen Nonnenklöstern zu ziehen, indem sie sich ihrer als Wirtschaftspartner bedienten, was für Missgunst bei der übrigen Geistlichkeit sorgte.⁵⁶⁰

Die Darstellung religiöser Gemeinschaften in der Yolanda- Vita als Quelle für die religiöse Konkurrenzsituation

Die äußerst negative Darstellung des Weltklerus in der Yolanda-Vita spiegelt die zeitgenössische Situation in einigen Ortschaften (wie z.B. Straßburg) wieder, in der der Klerus eine intensive Abneigung gegen die Mendikanten entwickelte, die teilweise in einem regelrechten Mendikantenhass gipfelte. Die Ursache dafür war, dass sich der Klerus gegenüber den neuen Orden mit seinen Privilegien klar im Nachteil befand.⁵⁶¹ Insbesondere auf dem Gebiet der Pfarrseelsorge wurden die Mendikanten zu einer Konkurrenz, dem der alteingesessene Klerus kaum etwas entgegenzusetzen hatte, so dass er um seine althergebrachten Rechte und Einkünfte fürchten musste. Zwar waren den Bettelorden aufgrund des Armutsgebots Stiftungen in Form fester Einkünfte verboten, doch häufig umgingen sie das Verbot, indem die ihnen angegliederten Frauenkonvente, wobei es sich um Nonnen-, Beginen- oder Terziarinnengemeinschaften handeln konnte, als

⁵⁵⁸ Es handelte sich um folgende Klöster: St. Marx/Markus 1182 als Hospital gegründet, 1225 von Schwestern bezogen, 1230 den Dominikanern unterstellt, 1245 dem Orden inkorporiert; St. Nikolaus Anfang 1300 erstmals erwähnt, 1245/1248 inkorporiert; St. Margareta vor 1230 gegründet, 1246 inkorporiert; St. Agnes, um 1230 gegründet, 1245 inkorporiert, 1247 Inkorporation nochmals bestätigt; St. Katharina um 1230 gegründet, 1245 inkorporiert; St. Elisabeth, 1239 erstmals erwähnt, 1245 inkorporiert; St. Johannes Evangelist, Gründungsdatum ungewiss, 1245 inkorporiert. WILMS, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, S. 17-18, 52-58; siehe auch ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, S. 83.

⁵⁵⁹ Das religiöse Leben in Straßburg muss sehr bewegt gewesen sein, denn sämtliche Mendikantenorden hatten sich dort niedergelassen. Zuerst erreichten die Dominikaner und Franziskaner etwa zeitgleich die Stadt und errichteten in den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts erste Männerkonvente. Siehe FREED, The Friars and the German Society, S. 45. In der zweiten Jahrhunderthälfte siedelten sich dann die Augustiner und die Sackbrüder in der Stadt an. Die Karmeliten kamen Anfang des 14. Jahrhunderts. Neben den Männerklöstern gab es ungewöhnlich viele Frauenkonvente. Außer den genannten zwei Klarissen- und sieben Dominikanerinnenkonventen verfügte die Stadt am Beginn des 15. Jahrhunderts über nicht weniger als 85 Beginenkonvente. Siehe RÜTHER / SCHIEWER, Die Predigthandschriften des Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis, S. 176-77.

⁵⁶⁰ NEIDIGER, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität, S. 92-126. Bei den Franziskanern übernahmen die Klarissen oder die Terziaren (häufig ehemalige Beginen) diese Aufgabe.

⁵⁶¹ Siehe NEIDIGER, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität, S. 146-47; FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster.

rechtliche Mittelpersonen fungierten und die Trägerschaft übernahmen,⁵⁶² da für die weiblichen im Unterschied zu den männlichen Kommunitäten keine Beschränkung der Besitzfähigkeit bestand. Bernhard NEIDIGER zufolge hat sich schon Dominikus die Finanzkraft des Frauenklosters Prouille „zunutze gemacht“. Zum Beweis führt er die Schrift *De proprio* des Johannes Dominici an:

„Wie seinerzeit Lazarus, Martha und Maria für Christus und die Apostel, so übernahmen jetzt Gemeinschaften von Männern, Beginensamungen und Nonnenklöster „tamquam procuratores fratrum“ die Sorge um die Verwaltung des Besitzes, damit die Mendikanten ungestört predigen könnten.“⁵⁶³

Zwar handelt es sich um eine relativ spät entstandene Quelle (Ende des 14. Jahrhunderts) doch NEIDIGER belegt am Beispiel der Stadt Basel, dass mit den Mendikanten verbundene Frauenkommunitäten bevorzugt die besonders lukrativen Jahrzeitstiftungen⁵⁶⁴ erhielten, die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bei den alten Orden und den Weltklerikern üblich geworden waren und ihnen regelmäßige Einnahmen für die jährliche Messfeier zu Ehren der Verstorbenen bescherten. Als man Ende des 15. Jahrhunderts im Predigerkloster Chur die Observanz einführte, soll es zu Überlegungen gekommen sein, eigens ein Frauenkloster zu gründen, dem man den Besitz des Männerklosters übertragen könne, so selbstverständlich war zu der Zeit die wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen Brüder- und Schwesternhäusern.⁵⁶⁵

Ähnlich wie bei den Jahrzeitstiftungen verdrängten die Mendikanten den Weltklerus auch aus dem lukrativen 'Bestattungsgeschäft', worauf die Brüder wiederholt der Erbschleicherei bezichtigt wurden. Anhand der Stadt Straßburg ist ein solcher Fall gut dokumentiert. Dort war es mehrfach zu tätlichen Übergriffen gegen Predigerbrüder gekommen, wobei die ausführenden Bürger offenbar von Weltgeistlichen instruiert wurden. 1257 sah sich der Erzbischof gezwungen, rechtlich gegen die Übeltäter vorzugehen. Als keine Besserung eintrat, wandten sich die Dominikaner an den Papst, der 1258 in den Streit eingriff und den Schutz der Dominikaner forderte.⁵⁶⁶ Anfang der 70er Jahre entbrannte der Streit erneut, wobei es nun nicht mehr der Pfarrklerus, sondern der Stadtrat war, der sich gegen die Dominikaner wandte. Er verweigerte den außerhalb der Stadt

⁵⁶² Dazu EBD., Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität, S.92-99.

⁵⁶³ EBD., S. 94-95, zur Funktion der Drittordensgemeinschaften insbesondere bei den Franziskanern, S. 99-126. Dort rekurriert NEIDIGER auf andere Forscher, die zu ähnlichen Feststellungen wie er selbst gekommen sind: „Die Bedeutung der dritten Regel für die Wirtschaft des Franziskanerklosters in Basel hat schon R. Wackernagel gekennzeichnet, indem er sie als 'Zahlstelle, Filiale, Agentur' der Barfüßer charakterisierte. B. Degler-Spengler wies ergänzend darauf hin, daß die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen der dritten Regel und den Barfüßern so eng waren, daß man mit der Geschichte des Besitzes des dritten Ordens, 'auch eine Gütergeschichte des Barfüßerklosters erarbeiten müßte.'“ Dies wiederum sorgte für Missgunst bei den Dominikanern und Augustiner-Eremiten, deren „Groll“ die franziskanische Beginenseelsorge betreffend, sich NEIDIGERS Ansicht nach nicht an der „besonderen spirituellen Verbundenheit“ entzündete, als vielmehr daran, dass sich jene Mendikantenorden an dem „durch die Praxis nicht mehr legitimierten Armutsanspruch der Barfüßer stießen, dessen Aufrechterhaltung die Regel lange Zeit ermöglicht hatte.“ EBD., S. 128.

⁵⁶⁴ FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster, S. 136-37.

⁵⁶⁵ Siehe EBD., S. 95, 143-145.

⁵⁶⁶ Siehe dazu GRÜBEL, Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert, S. 39-40.

gelegenen Klöstern den Umzug ins Stadttinnere, da ihm der stetige Besitzzuwachs der Mendikanten, die vor allem die Gunst der höheren Schichten besaßen und vielfach testamentarisch bedacht wurden, ein Dorn im Auge war. 1283 war das Maß voll und der Stadtrat beschwerte sich bei den Bettelorden. Während die Franziskaner den Forderungen nachkamen, weigerten sich die Dominikaner, das Gleiche zu tun, worauf es mehrfach zu Übergriffen kam und die Dominikaner 1287 sogar die Stadt verlassen mussten. Erst drei Jahre später konnten sie wieder zurückkehren, nachdem der Bischof zu ihren Gunsten entschieden hatte, zumal der Druck des Interdikts auf der Stadt lastete.⁵⁶⁷ In der Zwischenzeit wurden die ihnen angeschlossenen Frauenklöster den Franziskanern zugewiesen. Diese konnten Nutzen aus der fehlenden Konkurrenz ziehen, denn es gelang ihnen, ihren Wirkungskreis ausdehnen, womit sie den Groll der Dominikaner auf sich luden. Ein Schreiben zeugt von den zeitweise schwierigen Beziehungen unter den Mendikanten. Darin fordern die Ordensoberen ihre Brüder dazu auf:

„den gegenseitigen Hader aufzugeben und einander in christlicher Liebe zu fördern, - und ihnen strenge verboten, einander die Novizen und Wohltäter abspenstig zu machen, oder durch andere Chikanen einander zu belästigen.“⁵⁶⁸

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die negative Franziskanerdarstellung in der Yolandavita, wo sie als käuflich, weit von den eigenen Idealen entfernt, dumm und hinterhältig beschrieben werden.

Bruder Hermann setzte die Hagiographie gezielt ein, um für den eigenen Orden zu werben. Wie die Mendikanten und der Säkularklerus kommen daher auch die Benediktiner und Zisterzienser im Werk nicht besser weg, sie werden als vom Standesdünkel beseelt und durch machtpolitische und finanzielle Interessen verweltlicht dargestellt. Im Unterschied zu jenen, die nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind, nehmen allein die Dominikaner, insbesondere Bruder Walther von Meisenburg und der als Streitschlichter agierende Albertus Magnus, ihre Seelsorgetätigkeit ernst. Sie respektieren Yolandas Herzenswunsch und wollen allein ihr Seelenheil. Außer den Dominikanern (sowie Yolandas leiblichem Bruder, dem Dompropst Heinrich) ist die einzig positiv konnotierte, religiöse Person eine verwandte Begine, was Rückschlüsse auf das gegenseitige Verhältnis (zwischen Dominikanern und Beginen) zulässt. Auf jeden Fall widerspricht das positive Beginenbild der von Maria E. MÜLLER⁵⁶⁹ vorgeschlagenen Interpretation, die Yolandavita als Gegenentwurf zu den Frauenviten unregulierter Religiöser zu verstehen, auch wenn eine Stelle innerhalb der Vita MÜLLERS Interpretation zu rechtfertigten scheint. In dieser bittet Yolandas Vater seine Tochter, bei ihm zu bleiben und außerhalb des Klosters ein religiöses Leben zu führen, worauf diese entgegnet:

⁵⁶⁷ EBD. S. 40-43.

⁵⁶⁸ Zitiert nach EBD., S. 43.

⁵⁶⁹ MÜLLER, Jungfräulichkeit in den Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 16.

„[...] des enmach n^Yt fin
 D^Ywerld ^Yst also gedain
 So wer ^Y wild b^Yt willē lain
 Der mūz ^Y n^Y cemale
^Yt ^Yst verlorne quale
 D^Ywerld balden vnde v^Yn
 S^Y la^Ycen · vnd dog widd^Y ^Yn
 So wer der werlde wanet bi
 W^Y vaf^Y · w^Y gud · w^Y reine er si
 Dog mūz er ^Ye beulecket fin“;⁵⁷⁰

Darüber hinaus ist jedoch von einer Abwertung des Beginenwesens im Text nichts zu spüren, denn Bruder Hermann lobt mehrfach Yolandas vorbildliches, geistliches Leben in der Welt.⁵⁷¹

So wa ^Y g^Yng cehoue
 Da g^Yng ^Y einer d^Yrnen glich
 D^Y cleider vnd d^Y cronen rich
 Warf ^Y cemale van der hand
 Ein einuar rok was ^Yr gewād
 Den si zvr k^Yrchen ane drūg
 Einneldich was ^Yr boinetdūch
 D^Y grafchaf warf h^Ynderfich
 Einer beginen g^Yng ^Y glich
 Des hohen kuīnes ^Y vergaz
 Der werlde rūm ar ^Yr gefaz
 Vil willich arm ^Y wolde fin
 Dat dedde wol ^Yr leuen schin
 S^Y was getroft der vrunde
 Nūman gefagen kuinde
 W^Y gāz d^Ywerld an ^Yr verdarf; [...] ⁵⁷²

Die Beziehungen der Frauengemeinschaften untereinander

Die Einseitigkeit, mit der alle anderen nichtdominikanischen geistlichen Institutionen in der *Vita* dargestellt sind, könnte Yolandas Ruhm geschuldet sein, denn um ihr zu huldigen, hat der Hagiograph alles, was ihren Glanz mindern könnte, verschwiegen. So zum Beispiel, dass sich das Zisterzienserinnenkloster Salzinnes (welches Yolanda im Text besucht) zur damaligen Zeit kaum von Marienthal unterschied und der Konvent während des Abbatats ihrer Cousine Imena von Loon enge Beziehungen zur Beginen-Mystikerin Juliane von Cornillon unterhielt,⁵⁷³ die nach ihrer Vertreibung aus Cornillon zeitweise im Marienthaler Konvent Aufnahme fand. Juliane hatte häufig Visionen. Mehrmals sah sie eine unvollständige Mondscheibe, die sie als göttliches Zeichen deutete, dass der Kirche ein Fest zur Verehrung des Altarsakramentes fehle. 1264 erhob

⁵⁷⁰ VYV 5586-95.

⁵⁷¹ VYV 5227-59.

⁵⁷² VYV 4014-4029.

⁵⁷³ Die *Vita venerabilis virginis Christi Juliane de Corelion* ist im 2. Band der von HAQUIN, herausgegebenen Aktensammlung Fête-Dieu (1246-1996) ediert.

Papst Urban IV. das Fronleichnamfest als verbindlich für die Gesamtkirche.⁵⁷⁴ Fünf Jahre später führte es Yolanda in ihrem Amt als Priorin in Marienthal ein. Dies deutet darauf hin, dass zwischen den einzelnen Frauenklöstern ein reger Austausch bestand, über den der Hagiograph schweigt.

Exkurs: Die identitätsstiftende Funktion der Mystik

Leider erfahren wir aus der Yolanda-Vita nichts über mystische Erfahrungen, wie sie beispielsweise von den Nonnen des Klosters St. Thomas (deren Äbtissin in der Vita versucht Yolanda für ihr Kloster zu gewinnen) durch ein um 1300 entstandenes Nonnenbuch bezeugt sind.⁵⁷⁵ Vielleicht hat der Marienthaler Konvent keine derartigen Schriften hervor gebracht, weil es mit der Viandener Dynastie einflussreiche Stifter besaß, während weniger privilegierte Konvente anderer Mittel bedurfte, um sich zu legitimieren. Zwischen 1283 und 1330, also etwa zeitgleich zur Yolanda-Vita, war im Dominikanerinnenkloster Unterlinden ein Schwesternbuch entstanden, das zur sogenannten „Offenbarungsliteratur“ der Frauenklöster des Predigerordens zählt und die Lebensbeschreibungen von 43 Nonnen enthält. Dieses noch auf Latein verfasste Werk unterscheidet sich von weiteren heute bekannten *Vitae sororem* (aus den Klöstern Adelhausen, Töss, Diessenhofen, Weil, Kirchberg, Engelthal), die seit Beginn des 14. Jahrhunderts in der Volkssprache verfasst wurden und vom Selbstverständnis und der Bildung der Schwestern zeugen.⁵⁷⁶ Die Tatsache, dass der weibliche Ordenszweig der Dominikaner in dieser Region eine eigenständige Literatur hervorgebracht hat, ist für Petra ZIMMER Ausdruck der besonderen Bedeutung dominikanischer Frauenseelsorge am Oberrhein, die dem Orden ein eigenes Profil gegeben hat. Sie stellte fest, dass einige der deutschen Frauenklöster, die 1245/46 dem Orden unterstellt und 1257 definitiv inkorporiert wurden, Hochburgen der Mystik waren. Ihre Literatur half, die Bindung zwischen Brüdern und Schwestern zu stärken und eine gemeinsame dominikanische Identität zu schaffen, bei der der theologisch geschulte Dominikanerbruder einmütig neben der göttlich begnadeten Ordensschwester stand. Während der Ordensreformen des 14. und 15. Jahrhunderts, ebenso wie im Zeitalter der Reformation und im 18. Jahrhundert sollten die sogenannten Schwesternbücher erneut identitätsstiftende Funktion erlangen.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Siehe dazu Anm. 278.

⁵⁷⁵ JUNGANDREAS, Art. Gebetbuch moselfränkischer Zisterzienserinnen.

⁵⁷⁶ Dass die Schreibkunst und selbst Lateinkenntnisse für die Schwestern nichts Ungewöhnliches waren, belegt ein auf dem Generalkapitel von Trier 1249 erlassenes Verbot, das den Brüdern untersagte, Psalter und andere Bücher von Nonnen anfertigen zu lassen. *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, S. 47: *Fratres non faciant sibi scribi psalteria vel alia scripta per moniales vel alias mulieres.*

⁵⁷⁷ ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, S. 46-47.

4.7. Die *Vita Margarete contracta* (Entstehungszeit unsicher, wahrscheinlich 2. Hälfte 13. Jahrhundert)

Eine ganz besonderes Zeugnis mystischer Literatur hat sich in der *Vita Margareta contracta*, der einzig bekannten Schrift eines mendikantischen Hagiographen, die zu Ehren einer ordensungebundenen Religiösen östlich des Rheins im 13. Jahrhundert entstanden ist, erhalten. Von den heute bekannten vierzehn Handschriften stammt die älteste aus dem späten 13. Jahrhundert, die Mehrheit der Abschriften geht jedoch auf das 15. Jahrhundert zurück. Dabei deuten der Überlieferungszusammenhang sowie die Tatsache, dass sich die Werke ursprünglich alle im Besitz von Klöstern befanden, darauf hin, dass die Magdeburger Rekluse während der Zeit der Observanz besondere Verehrung erlangt hat. Die mit der Vita überlieferten Schriften sprechen für ein mystisch-spirituell orientiertes Sammlerinteresse, wie es besonders in dieser Zeit gepflegt wurde.⁵⁷⁸ Der Textbefund ist mit ähnlichen Schriften verglichen relativ hoch. Paul Gerhard SCHMIDT hält es sogar für wahrscheinlich, dass noch weitere Textzeugen existieren, die wegen der häufigen Verwechslung der Magdeburger Margareta mit der heiligen Margareta von Antiochien falsch zugeschrieben wurden.⁵⁷⁹ Die meisten Manuskripte wurden in Deutschland und seinen Randgebieten, insbesondere dem brabantischen Raum, gefertigt. Außerdem gibt es neben den genannten Handschriften auch noch niederdeutsche und niederländische Übersetzungen der Quelle. Italienische, französische oder englische Textzeugen sind dagegen nicht bekannt.

Angesichts dieses Befunds mag es erstaunen, dass sich die Bollandisten, die die Margaretenlegende kannten, dafür entschieden haben, die Schrift nicht in ihre Heiligensammlung aufzunehmen. Gründe dafür könnten fehlende Belege über eine kultische Verehrung der Reklusin oder Zweifel an ihrer Rechtgläubigkeit sein.⁵⁸⁰ Bardo WEIß vermutet, dass die fast lutherisch wirkende Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die das Werk zu vermitteln sucht, den jesuitischen Hagiographen nicht

⁵⁷⁸ So enthält der Brüssler Codex außerdem noch die Lebensbeschreibungen der Maria von Oignies, der Elisabeth von Thüringen, der Angela von Foligno sowie Viten des Heiligen Martin, des Franziskus und des Antonius. Eine weitere Brüssler Handschrift, die aus einem Zisterzienserinnenkloster stammt, reiht die Vita der Magdeburger Rekluse unter die hagiographischen Schriften, die zu Ehren der Lutgard von Aywières, der Christina Mirabilis, der Elisabeth von Thüringen und der Aleida von Schaarbeek entstanden. Eine aus Cambrai stammende Kopie, die ursprünglich in der dortigen Abteikirche Saint-Sépulcre aufbewahrt wurde, ergänzt das Werk ebenfalls um den Lebensbericht der Lutgard sowie den des Servacius. Wohingegen das Kölner Manuskript, welches dem dortigen Gereonskloster gehörte, außerdem die Viten der hl. Juliana sowie der Angela von Foligno umfasst. Die Berliner, Trierer und Wiener Handschriften gehörten einstmals dem Zisterzienserinnenkloster Villers, der Kartause St. Alban bzw. dem Augustinerchorherrenstift Bödeken. Letztere enthielt neben der Margaretenvita auch den *Liber specialis gratie Mechtildis von Hackeborn*. Ein heute in Bonn befindliches Manuskript stammt aus Bursfelde und fügt der Lebensbeschreibung der Margareta den *Quattuor novissima* des Kartäusers Sionysius sowie die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen hinzu. Die Lütticher Handschrift, welche ursprünglich Eigentum des Kreuzbrüderklosters von Huy war, ergänzt die Margaretenvita um die Viten der Angela von Foligno sowie der Mechtild von Hackeborn, während der Pariser Codex außerdem die Vita der hl. Katharina von Siena enthält. Zu den Handschriften siehe SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XV-XVIII. Zu weiteren Handschriften siehe WEIGAND, Art. Margareta von Magdeburg, Sp. 980.

⁵⁷⁹ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XV.

⁵⁸⁰ Vgl. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik II, S. 126.

genehm war.⁵⁸¹ Der theologische Inhalt des Werks war wohl auch der Grund dafür, dass die Vita vor dem Auffinden der ältesten Handschrift ins 16. oder 17. Jahrhundert datiert wurde, wobei man Margaretas Klausur aufgrund eines Übersetzungsfehlers von Magdeburg nach Neapel verlegt hat.⁵⁸² Die Bollandisten berichtigten den Fehler, führten Margareta aber dennoch als am 22. März 1573 verstorben unter den *Praetermissi* auf.⁵⁸³

Erst Paul Gerhard SCHMIDT, der 1992 eine Edition der auf lateinisch verfassten Vita herausgegeben hat, ist es zu verdanken, dass mit dem Text auf breiter Basis gearbeitet werden kann.⁵⁸⁴ Gertrud Jaron LEWIS und Tilman LEWIS veröffentlichten 2001 eine englische Übersetzung des Werks.⁵⁸⁵ Dennoch fehlen, abgesehen von der Studie des Theologen Bardo WEIß, bislang eingehende Analysen zu dem Werk.⁵⁸⁶

4.7.1. Zum Autor der Vita, dem Dominikanerbruder Johannes (Lebensdaten unbekannt)

Die älteste Handschrift der Margaretenvita schreibt die Schrift einem *Johannes predicator* zu, der offenbar der Beichtvater Margaretas war.⁵⁸⁷ Der Herausgeber weist allerdings darauf hin, dass dieser im *Incipit* und *Explicit* weiterer Handschriften auftauchende Vermerk wohl von späterer Hand hinzugefügt wurde, da vom Verfasser selbst weder ein Prolog noch ein Widmungsschreiben überliefert ist, so dass es auch keinen Hinweis auf den Auftraggeber des Werks gibt.⁵⁸⁸ Es deuten allerdings mehrere textinterne Hinweise darauf hin, dass Johannes tatsächlich Dominikaner war. Leider gibt es, abgesehen von den wenigen Hinweisen in der Margaretenvita, keine Quellen, die über ihn berichten. Vom Namen auf seine Person zu schließen ist ein Ding der Unmöglichkeit, da „Johannes“ im Mittelalter sehr beliebt war und die Zuschreibung „von Magde-

⁵⁸¹ WEIß, Margareta von Madeburg, S. 168-69.

⁵⁸² Dieser Irrtum erscheint selbst noch bei STADLER, Vollständiges Heiligen-Lexikon 4, S. 139 sowie bei DU MONSTIER, Sacrum Gynaeceum, S. 131.

⁵⁸³ *Margaritam Contractam, multae patientiae virginem, Germanam, Parthenopli, id est, Maghdenburgi in Saxonia, Molanus in additionibus ad Usuardum annni 1573 Beatam inducit hoc die: sed cum Vita per Joannem Dominicanum ipsius Virginis Confessarium, quam habemus ex duplici MS, composita videatur ipsa adhuc vivente, nescimus unde Molanus acceperit titulum Beatae et diem cultus sive mortis. Interim Molanum sequuntur Labierius in Menol. Virginum et Arturus a Monasterio in Gynaeceo; et hic quidem ex Parthenopoli Neapolim facere imprudenti coniectura ausus est.* AASS Martii III, S. 368. Zur nichterfolgten Aufnahme der Margaretenvita siehe RUH, Geschichte der abendländischen Mystik II, S. 125-29.

⁵⁸⁴ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts.

⁵⁸⁵ Mit ausführlichen Kommentaren zu den einzelnen Kapiteln der Vita. LEWIS / LEWIS, The Vita of Magaret the Lame by Friar Johannes O.P. of Magdeburg.

⁵⁸⁶ WEIß, Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. Zu weiterer Literatur in der Margareta Erwähnung findet siehe WEIGAND, Art. Margareta von Magdeburg, Sp. 980-83.

⁵⁸⁷ Dass Johannes Dominikaner war, lässt sich aus den Kapiteln 63 und 65 der Margaretenvita herleiten, wo er berichtet, dass er vorgehabt habe, Margareta [die ihre Klausur verlassen muss] in der Nähe der Dominikaner unterzubringen bzw. er ihre Verdienste insbesondere für die Dominikaner würdigt.

⁵⁸⁸ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. IX. Der Kopist der Brüsseler Handschrift hat versucht, diesen Mangel zu beheben, indem er den zweiten Teil des 1. Kapitels, in dem Johannes die Wahrheit des von ihm Geschriebenen beteuert, dem Werk vorangestellt hat. Innerhalb der Vita begründete Bruder Johannes die Abfassung des Werks damit, Gott loben, die Wahrheit, die Margareta erfahren hat, vielen Menschen vermitteln und sie den Lesern als Exempel vor Augen stellen zu wollen. VMC 9, S. 12; 34, S. 37.

burg“ auf Paul Gerhard SCHMIDT zurückgeht.⁵⁸⁹ Georg COLVENERIUS sowie ihm folgend die Dominikanerbibliographen Jacques QUÉTIF / Jacques ECHARD und Thomas KAEPPPELI bezeichnen ihn dagegen als *Johannes Dominicanus*.⁵⁹⁰ Vollkommen spekulativ sind die Lebensdaten des Bruders Johannes. Da die älteste erhaltene Handschrift der Vita um 1270-80 entstand und „die in ihr enthaltenen Fehler und das Auftreten von Lesearten“ auf eine längere Phase der Textbearbeitung hindeuten, nimmt der Herausgeber an, dass die Vita um 1260, spätestens aber 1270 verfasst wurde.⁵⁹¹ Da Johannes in dem Werk eine Todsehnsucht erkennen lässt und glaubt, in kurzer Zeit sterben zu müssen, vermutet SCHMIDT, dass er bei der Werkentstehung schon ein betagter Mann war,⁵⁹² woraus er ableitet, dass Johannes zu Beginn des 13. Jahrhunderts geboren wurde. Auch über die Bildung des Dominikaners kann nur gemutmaßt werden. Zwar berichtet Johannes in der Vita, dass er viele Ordensleute und Beginen in Brabant und anderen Regionen persönlich kennengelernt hat,⁵⁹³ dass er an einer der berühmten zeitgenössischen Universitäten studiert hat, geht daraus jedoch nicht hervor. Ob seine zahlreichen theologischen Erörterungen, die in die Margaretenvita eingeflossen sind, auf die Reklusin zurückgehen oder ob sie, sollten sie von ihm selbst stammen, über das durchschnittliche Wissen eines zeitgenössischen Dominikaners hinausreichten, wage ich nicht zu beurteilen. Mehrere Textstellen sprechen dafür, dass er die Beginenvita des Jakob von Vitry und wohl auch das dazugehörige Supplement kannte.⁵⁹⁴ Denn ebenso wie Thomas von Cantimpré die eigentliche Schulung des in Paris studierten Klerikers Jakob von Vitry durch die Begine Maria von Oignies erfolgen lässt, stellt er sich in der Margaretenvita nicht als Gebenden, sondern als Empfangenden dar, der durch die Magdeburger Rekluse Zugang zur göttlichen Weisheit erlangt.⁵⁹⁵

⁵⁸⁹ „Die etwas weniger farblose Namensform ‚Johannes von Magdeburg‘ erscheint hier erstmals.“ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. X. Dazu WEIB: „Sie [die Namenswahl] scheint mir nicht sehr glücklich. Das Mittelalter benennt Menschen meist nach ihrem Geburtsort und nicht nach der [sic!, dem] Ort, in dem sie sich eine Zeitlang aufgehalten haben. Man spricht von Thomas von Aquin, und nicht von Thomas von Paris, dem Ort, an dem er eine Zeitlang lehrte und lebte. Johannes war bestimmt eine Zeitlang in Magdeburg tätig, wenn er auch aus Magdeburg stammen würde, wäre dies ein großer Zufall. Ich weiß aber selbst keine bessere Namensform. WEIB, Margareta von Magdeburg, S. 21, Anm. 41.

⁵⁹⁰ COLVENERIUS, *Kalendarium sacratissimae virginis Mariae novissimum*, fol. 119 v-120; QUÉTIF / ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum I*, S. 728; KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum II*, S. 373.

⁵⁹¹ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. X-XII; Zitat, S. XII.

⁵⁹² SCHMIDT, Paul Gerhard, Vita der Margareta contracta (im Folgenden VMC zitiert) 63, S. 86.

⁵⁹³ Vgl. VMC 66, S. 92-93.

⁵⁹⁴ Zu den Gemeinsamkeiten der Werke siehe WEIB, Margareta von Magdeburg, S. 24, Anm. 55.

⁵⁹⁵ *Tunc illum fratrem, de quo supra dictum est, cepit docere et exponere cognitionem, quam infuderat ei Deus*. VMC 38, S. 42.

4.7.2. Zum Leben der Margareta von Magdeburg (Lebensdaten ungewiss, vermutlich Mitte des 13. Jahrhunderts)⁵⁹⁶

Die *Vita Margarete contracte*, die das einzige Zeugnis überhaupt für das Leben der Magdeburger Rekluse darstellt, berichtet nur sehr spärlich über deren äußeres Leben, da es dem Autor vornehmlich auf ihr Innenleben ankam. Weil statt des Individuums das Allgemeingültige im Vordergrund steht, wird sie in den Handschriften meist nur M oder *famula Dei* genannt,⁵⁹⁷ ohne dass ihre Eltern, Geschwister oder gar das Jahr ihrer Geburt erwähnt werden. Wir erfahren nur, dass Margareta seit ihrem ersten Lebensjahr unter einer Lähmung litt. Wie es dazu kam, verrät der Verfasser nicht, vielmehr deutet er die Behinderung als Zeichen göttlicher Erwählung. In aller Ausführlichkeit berichtet er über die Krankheit, die ihren Körper so stark deformierte, dass die Leute sie auf der Straße angestarrten. Trotz ihres Gebrechens fasste Margareta im Alter von zwölf Jahren den Entschluss, Rekluse zu werden und zog sich in eine Klausur zurück. Wo die genau lag, geht aus dem Text nicht hervor, da die dort erwähnte Albanikirche in keiner lokalhistorischen Quelle auftaucht.⁵⁹⁸ Der Vita ist nur zu entnehmen, dass sie dort viele Menschen aufsuchten, die sie bei Problemen um ihren Rat fragten,⁵⁹⁹ und Margareta offenbar einem Kreis spiritueller Freunde angehörte.⁶⁰⁰ Der rege Umgang mit den Menschen wurde ihr später von den Magdeburgern in einem an ihren Beichtvater gerichteten Brief zum Vorwurf gemacht. Um Schlimmeres (z.B. eine Anklage wegen Häresie) zu vermeiden, riet er ihr, eine Klausur in der Nähe des Dominikanerklosters zu beziehen, wofür er die Genehmigung des Bischofs einholte, was vermuten lässt, dass Margaretas Lebensweise offiziell von der Kirche anerkannt war. Weil sich ihr Gesundheitszustand permanent verschlechterte, trachtete sie jedoch danach, ihr Reklusenleben ganz zu beenden und entschied, sich einem Nonnenkonvent zu unterstellen. Um welches der Magdeburger Frauenklöster es sich handelte, ist ebenfalls unklar, da die Handschriften nur von A. sprechen, wobei innerhalb der Stadt nur der Konvent der Zisterzienserinnen von St. Agnes in

⁵⁹⁶ WEIGAND nennt als Lebensdaten *zwischen 1225 und 1235, † zwischen 1260 und 1270, obwohl kein exakter Anhaltspunkt zum Leben der Margareta von Magdeburg existiert. Die grobe Zuschreibung der Lebensdaten geht auf SCHMIDT zurück, der schreibt: „Die Handschriften begnügen sich ausnahmslos damit, am Ende des Kapitels ‘sanctam’ bzw. ‘sanctam A.’ [in Bezug auf das Kloster in dem Margareta später lebte] zu schreiben. Die einzige Heilige mit der Initiale A., die in Betracht kommt, ist St. Agnes; das ihr geweihte Zisterzienserinnenkloster Magdeburgs bestand etwa von 1230 an. Das Agneskloster und die Existenz des Predigerordens bieten den Terminus post quem für Margaretas Leben, der einzige sichere Terminus ante quem ist durch die Existenz der Berliner Handschrift gegeben, die gegen 1280, eventuell erst gegen 1290 geschrieben und bereits weit vom Archetyp entfernt ist. [...] So wird man annehmen dürfen, daß die Vita der etwa dreißig oder dreiunddreißig Jahre alt gewordenen Margareta gegen 1260, spätestens 1270, verfaßt wurde.“ SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XII. Wie zu sehen ist, markiert die älteste Handschrift bestenfalls ein mehr als vages Sterbedatum. Bei dem textinternen Hinweis, dass Margareta im Alter von 33 Jahren sterben würde, handelt es sich um einen klaren hagiographischen Topos, der meines Erachtens keinen Rückschluss auf Margaretas tatsächliches Geburtsjahr erlaubt. Zu Margaretas Biographie siehe WEIGAND, Art. Margareta von Magdeburg; SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XI–XIV.

⁵⁹⁷ Siehe SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XI.

⁵⁹⁸ Genauer dazu SCHMIDT, Die Vita der Margareta contracta, S. XI–XII.

⁵⁹⁹ VMC 46, S. 51.

⁶⁰⁰ VMC 32, S. 35.

Betracht kommt, der sich in der Magdeburger Neustadt befand.⁶⁰¹ Margareta lebte dort vermutlich nicht als Nonne, sondern als eine zu Schutz und Pflege aufgenommene Begine. Vermutlich starb sie auch dort. Über ihren Tod erfahren wir lediglich, dass Margareta glaubte, dass er sich im selben Alter wie der Tod Christi ereignen wird. Ob ihre Vermutung eintrat, bleibt im Dunkeln, denn die Vita endet, ohne über ihren Tod zu berichten. Möglich ist, dass der Hagiograph vor ihrem Tod verschieden ist oder dass er der in Frauenviten ansonsten so wichtigen Todesbeschreibung selbst keinerlei Bedeutung beigemessen hat. Da sich weder ein Grab von ihr erhalten hat, noch ein Kult bezeugt ist, ist nicht einmal sicher, ob Margareta überhaupt existiert hat oder ob ihr Lebensbericht nicht vollständig das Produkt des Bruders Johannes ist. Im Vergleich zu den bisher betrachteten Viten fällt es sogar schwer von einem Lebensbericht zu sprechen. Denn Margareta verschwindet immer wieder hinter den ihr in den Mund gelegten theologischen Lehren, die in unzähligen Traktaten und predigtartigen Versatzstücken erörtert werden.⁶⁰² Die Lehrstücke, die orthodoxes Gemeingut oder für die Predigt bestimmte Unterweisungen betreffen oder auch nur Erbauungscharakter haben (so wird über das Wesen und die Verehrung Gottes, der Jungfrau Maria und der Heiligen, die Tugenden, das Urteilsvermögen, apathische Zustände, die richtige Buße und Reue, das richtige Beten etc. berichtet), ersetzen gewissermaßen die in Heilignviten üblichen Visionsberichte, von denen sich nur wenige im Werk finden lassen. Aufgrund dieser Besonderheit besitzt das Werk im Unterschied zu anderen mittelalterlichen Viten auch für den heutigen Theologen noch eine gewisse Aktualität, wie der Mainzer Theologe Bardo WEIß deutlich gemacht hat:

„Für den, der sich nicht berufsmäßig mit dieser Art Mystik beschäftigt, erlahmt das Interesse häufig bald bei der Lektüre. Er fragt sich: Habe ich dies nicht alles schon bei bekannteren Mystikerinnen in gütigerer Form gelesen? Oder ist das, was hier Spezifisches geboten wird, nicht doch abstrus [...] Als ich zum erstenmal 'Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts' in die Hand bekam, fürchtete ich eine ähnliche Enttäuschung. [...] Als ich dann doch die ersten Seiten der Lateinisch verfaßten Vita las, war mein Interesse sofort erwacht. Je weiter ich vordrang, desto mehr spürte ich, daß hier eine unverwechselbare Stimme in der mittelalterlichen Mystik erklingt. In der Grenzsituation eines außergewöhnlichen Schicksals [...] werden Fragen angeschnitten, die auch die Spiritualität eines modernen Menschen bewegen.“

Zu fragen bleibt, ob es sich bei *Margareta Contracta* um ein tatsächliches oder ein erdachtes Schicksal handelt. Obwohl Margareta nicht einmal von ihrer mutmaßlichen Zeitgenossin Mechthild, die ebenfalls in Magdeburg lebte und eine berühmte Mystikerin war, erwähnt wird,⁶⁰³ halten es Jaron

⁶⁰¹ SCHMIDT weist darauf hin, dass dieses seit 1230 bestand. EBD., S. XII.

⁶⁰² Siehe z.B. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, S. 236. DINZELBACHER führt Margareta dort unter den Zisterzienserinnen auf. Ähnlich wie er äußert sich auch RUH, der meint, man müsse die Vita an ihren Lehrgehalten messen, der einer eingehenden Untersuchung bedarf. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik II, S. 128. Eine theologische Untersuchung des Werks hat WEIß 1995 unter dem Titel „Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts“ vorgelegt.

⁶⁰³ Zwar hat RUH darauf hingewiesen, dass sich eine Textstelle der Margaretenvita auf die bekannte Magdeburger Mystikerin bezieht, jedoch geht es meiner Meinung nach zu weit, daraus den Schluss ziehen zu wollen (was RUH getan hat), dass sich die beiden Frauen begegnet sein müssen. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik II, S. 125-29 sowie IV, S. 252-67 (hier S. 264).

und Tilman LEWIS für unwahrscheinlich, dass es sich bei ihr um ein reines literarisches Produkt handelt.⁶⁰⁴ Im Hinblick auf Mechthild, die sich aufgrund von Vorwürfen an ihren mystischen Schriften in das Zisterzienserinnenkloster Helfta zurückgezogen hat, vermuten sie, dass es Margareta von Magdeburg die eigentliche Urheberin der in der Vita vermittelten Lehre ist und sie ihre theologischen Ansichten Johannes diktiert hat, wie es am Ende der Schrift angedeutet wird.⁶⁰⁵ Dies wäre eine plausible Erklärung dafür, dass anstelle der Biographie die Lehrmeinung im Vordergrund steht. Eine Entscheidung darüber kann an dieser Stelle nicht getroffen werden, da dazu ein Vergleich mit theologischen Schriften anderer Frauen des Mittelalters nötig ist, der in dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

4.7.3. Aufbau und Inhalt der *Vita Margarete contracte*

Die *Vita Margarete Contracte* umfasst siebzig Kapitel, in denen sich nur schwer eine Ordnung erkennen lässt. Aus diesem Grund wurde der Text in den meisten Handschriften in kleine Sinneinheiten unterteilt, denen Initialen vorangestellt sind. Bereits in der ältesten Handschrift findet sich zudem eine Gliederung nach Kapiteln, die dem Leser (auch wegen der fehlenden Überschriften) allerdings wenig bei der Orientierung weiterhilft. Der Editor der Vita hat die Kapiteleinteilung übernommen, die zusätzliche Strukturierung nach Initialen findet sich jedoch nur in der englischen Übersetzung. Grob betrachtet hält sich der Verfasser zumindest an die Chronologie von Margaretas äußerem Leben, so dass zuerst über ihre Kindheit und Jugend, dann über ihr Reklusendasein und abschließend über ihren Umzug ins Kloster berichtet wird.

Als weiterer Mangel erscheint, dass die Schrift zwar in einer Art Epilog endet, jedoch am Anfang ein einleitender Prolog, der Ziel und Zweck der Arbeit erläutert, fehlt. Vielmehr beginnt Bruder Johannes unvermittelt zu berichten, dass in der Stadt Magdeburg eine Person Namens Margareta lebte, die Gott auserwählt hat, noch bevor sie ein Jahr alt war. Im Folgenden führt er ihr Erwählsein darauf zurück, dass Gott sie in diesem Alter an allen Gliedmaßen tötete. Wobei er zu verstehen gibt, dass Gott dies zu ihrer eigenen Sicherheit getan hat, weil niemand einen solchen Schatz in einem so hässlichen Sack vermutet.⁶⁰⁶ Überdies, fügt er hinzu, habe Gott dem Kind reichlich von dem Erbe gegeben, das er sich selbst auf Erden erwählt hat – Leiden, Verworfenheit und Armut.⁶⁰⁷ In diesem Sinne reflektiert Margaretas Leiden das Paradox des Christentums, das die Niederlage des Kreuzestods als Triumph des Erlösers feiert.

⁶⁰⁴ LEWIS, The Vita of Margaret the Lame, S. 9.

⁶⁰⁵ [...] *et quia nichil haberet aliud facere nisi sedere otiosa et dictare diversa* [...]. VMC 63, S. 86.

⁶⁰⁶ *Cuius electionis signum fuit, quia in eadem etate in membris Deus mortificavit. Fecit autem Deus sicut, qui preciosum thesaurum vult abscondere sacco vili, ut securius servetur.* VMC 1, S. 3.

⁶⁰⁷ *Deus, qui eam elegerat, de herediate, quam sibimet in terris elegerat, illi tribuit habundanter; hoc fuit: pena, abiecto et paupertas.* EBD.

Imitatio Christi – Margaretas Lebens- und Leidensweg

Die Verworfenheit

Die Vita berichtet, dass Margareta, als sie ins Alter der Unterscheidung kommt, ihre Begnadung erkennt und seitdem höher schätzt, als Gold und Topas. Dass ihre Auszeichnung in der Verworfenheit besteht, wird in einem Bericht deutlich gemacht, wo es heißt, dass Margareta häufig in Begleitung einer blinden Frau die Kirche besucht, wobei diese das kranke Kind auf dem Rücken trägt, während Margareta den Weg beschreibt. Dieses Auftreten belustigt die Beobachter, die Margareta anstarren, als wäre sie ein Monster und amüsiert rufen: „Seht, seht, ein großes Wunder! Die Lahme führt die Blinde!“⁶⁰⁸ Selbst die Lastenträger vergessen bei dem Anblick die schweren Säcke auf ihren Schultern und bleiben gaffend stehen, worauf Margareta sagt: „Was steht ihr und starrt uns an? Ihr seht nichts anderes als Gottes Märtyrer. Vernachlässigt euren Weg nicht.“⁶⁰⁹ Der Vergleich mit den Märtyrern wird später im Text noch einmal aufgegriffen, indem berichtet wird, dass die Märtyrer in Margaretas Augen Auserwählte Gottes sind und sie sich danach sehnt, so zu werden wie sie.⁶¹⁰

Neben der Sehnsucht nach dem Martyrium wird Margaretas *Imitatio Christi* auch dadurch versinnbildlicht, dass sie großes Erbarmen mit den Armen und Unglücklichen empfindet.⁶¹¹ Diese sieht sie als Gefährten an und kann nicht ertragen, wenn jemand sie schlecht behandelt. Sie selbst wird nicht nur von Fremden, sondern sogar von den eigenen Eltern und Verwandten verachtet. Doch anstatt unglücklich darüber zu sein, freut sie sich darüber und bemüht sich überdies, ihre eigene Selbstverachtung zu verstärken.

Vita activa

Die Vita zeigt, dass im Alter von zwölf Jahren eine Wandlung eintritt, die den Beginn von Margaretas *vita activa* markiert. Das von seiner Mutter vernachlässigte Mädchen übernimmt nun selbst die Kontrolle über sein Leben. Zunächst erträgt sie geduldig die Schläge der Mutter, doch letztlich erobert sie deren Herz, so dass ihre Mutter ihr in allem glaubt und gehorcht. Wobei herausgestellt wird, dass diese vor allem Margaretas Wunsch, Gott zu dienen, unterstützt. Margareta ist sich zu dem Zeitpunkt noch unschlüssig darüber, wie dieser Dienst aussehen soll, denn obschon sie sich den Rückzug an einen einsamen Ort herbeisehnt, fürchtet sie, als Rekluse ihre bisherige Verachtung bei den Menschen zu verlieren. Auch hat sie Angst davor, den zeitlichen Mühen, die

⁶⁰⁸ *Mater eius habuit in domo pauperulam quandam cecam, que cum ista solebat ecclesiam frequentare. Ista contracta cecam duxit, ceca autem contractam sustentavit. Quando iverunt per plateam, respexerunt istam contractam homines sicut monstrum et exclamaverunt ad invicem ridentes. 'Videte, videte magnum mirum, contracta ducit cecam.'* VMC 2, S. 3.

⁶⁰⁹ *Tunc ista aliquando dixit: 'Ad quid statis respicientes nos? Nichil videtis nisi Dei martyres; nolite negligere viam vestram.'* EBD.

⁶¹⁰ VMC 31, S. 34.

⁶¹¹ VMC 2, S. 3.

der Stand verlangt, nicht gewachsen zu sein. Daher bittet sie Gott, ihr die Befähigung zu schenken, dass sie ihm anstelle von physischen Taten mit innerlichen Werken dienen könne.⁶¹²

Margaretas Buße

Trotz der Bedenken entschließt sich Margareta dazu, Rekluse zu werden. Die Vita zeigt, dass die von derartigen Selbstzweifeln Geplagte noch nicht die ganze Güte Gottes erfahren hat. Dies geschieht nun zunächst dadurch, dass ihr der Herr die Jungfrau Maria als Lehrerin zur Seite stellt, die Margareta in die wahre Reue einweist. Das hat zur Folge, dass sich Margaretas Selbstverachtung noch mehr steigert, weil sie nun das Gefühl hat, Gott nicht ausreichend zu lieben, beziehungsweise ihn für das, was er getan hat, nicht ausreichend danken zu können.⁶¹³ Überdies steigert sich ihre Selbstmissachtung ins Unermessliche, als sie merkt, dass die Verachtung der Menschen, von welchen sie sich zurückgezogen hat, aufhört. Im Wissen, dass Gott Himmel und Hölle geschaffen hat und Letztere der Ort seiner Gerechtigkeit sei, wünscht sie sich die Hölle, wenn es ihm nur gefiele. Auch wird gesagt, dass sie sich danach sehnt, anstatt Gnade Gerechtigkeit zu erfahren.⁶¹⁴ Daraus, dass sie weder den Verlust der Gnade noch die damit zusammenhängende ewige Pein fürchtet, sondern allein die Unfähigkeit, Gott so zu lieben, wie er es verdient, wird geschlussfolgert, dass sie keinen Trost verspürt, da sie mit der Reue das eigene Ungenügen nur noch stärker empfindet. Hinzu kommt, dass Margareta der Ansicht ist, dass Gott ihr unter den Menschen am meisten Wohltaten erwiesen hat, weshalb sie sich angesichts ihres Ungnügens als die größte Sünderin betrachtet. Ihr Schuldverständnis lässt sie nicht nur die eigene Tat als Schuld verstehen, sondern auch das, was sie hätte tun können, wenn Christus sie nicht davor bewahrt hätte.⁶¹⁵ Diese Stufe (auf dem Weg zur Erkenntnis) wird in der Vita als ein Zustand von zwei Jahren beschrieben, der mit Margaretas Beichte und der Gewissheit, dass ihre Sünden vergeben sind, endet.⁶¹⁶ Der Abschnitt schließt mit dem Lobpreis Gottes.

Die Reinigung Margaretas

Im Folgenden wird gezeigt, dass Gott Margareta ein Feuer schickt, das er, der selbst in dem Feuer ist, nach seinem Willen verstärkt. Jenes Feuer, das auch als Liebesschmerz bezeichnet wird, mit

⁶¹² *Desideravit recedere a seculo et Domino in loco aliquo solitario deservire, sed timuit amittere despectum, quem habebat ab hominibus, parentibus et amicis, si in claustrum vel reclusorio forsitan locaretur. Et in hoc maxima perplexitas ei fuit. Tandem discernens vitam assumere reclusarum, magno timore aggressa est et magno desiderio talem statum. Fuit autem causa timoris, quia debebat habere apparentiam exterius coram hominibus, sed laborem temporalem, qui in tali statu requiritur, non poterat exercere, nisi quantum solo desiderio Deus dederit. Desideravit igitur magno desiderio, ut Deus daret ei recuperare interius, quod non poterat exterius corporaliter laborare.* VMC 3, S. 4.

⁶¹³ VMC 3, S. 4-5.

⁶¹⁴ *Et ita abiecta in se fuit, quod pro dilectione Dei et ad laudem Dei infernum pro celo elegisset, dum modo equaliter Domino placuisset. Ita etiam consueverat tribulari, quod pena iam non videbatur ei pena, et quod pro laude Dei et ad laudem Dei nihil iam fuisset ei penale visum [...].* VMC 3, S. 5.

⁶¹⁵ EBD., S. 6.

⁶¹⁶ VMC 3, S. 5; 41, S. 43-44. LEWIS interpretiert das Ende dieses Zeitabschnitts als Ende von Margaretas Reklusenoviziat. LEWIS, *The Vita of Margaret the Lame*, S. 131.

dem der Herr ihre Treue testen will, soll ihre Seele reinigen und auf die spätere Erkenntnis vorbereiten.⁶¹⁷ Dementsprechend wünscht sich Margareta, dass ihr immer größeres Leid und weniger Trost zu Teil werde.

Am Kreuz mit Christus – Margareta nimmt das Leid als Gabe Gottes an

Neben Margaretas seelischem Schmerz beschreibt die Vita ausführlich ihre körperlichen Leiden. Diese sind so arg und nehmen offenbar im Laufe der Zeit zu, so dass sie am Ende ihr Reklusenleben ganz aufgeben muss. An manchen Tagen sind die Qualen so schlimm, dass sie keine Kontrolle mehr über ihre Gliedmaßen hat und gezwungen ist, in der Stellung zu verharren, in der sie die Attacke überrascht. Einmal finden sie Besucher am Boden liegend und wundern sich, dass sie sich überhaupt noch zur Seite drehen kann,⁶¹⁸ dann wieder ist sie so steif, dass sie nicht mehr sitzen kann,⁶¹⁹ andere Male hat es gar den Anschein als wäre sie tot⁶²⁰ und manchmal ist sie so schwach, dass sie jegliche Speise wieder herausbringt.⁶²¹ Ihre Pein ist so beschaffen, dass sie sich ein Leben ohne Schmerzen gar nicht vorstellen kann.⁶²² Der Dominikaner schreibt, dass sie sich in den schlimmsten Momenten fühlt als hinge sie mit Christus am Kreuz.⁶²³ Er verweist auf ihre *Imitatio Christi*, indem er herausstellt, dass der Grund für ihr Leiden der Ruhm Gottes, die Erlösung der Menschen und das Heil der Kirche sei. Im Unterschied zu anderen Mystikerinnen, bei denen das Leid im Zusammenhang mit der Sehnsucht nach dem Empfang spiritueller Süße steht, behauptet Johannes von ihr, dass sie die Pein als die beste aller Gaben empfinde.⁶²⁴ Dass damit keine masochistische Schmerzensliebe gemeint ist, versucht er mit dem Hinweis zu erklären, dass Christus selbst ihrem Herzen eingegeben hat, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. In einer Vision sieht Margareta Christus am Kreuz hängen und versteht im selben Augenblick das Mysterium des Kreuzes.⁶²⁵ Die Verdemütigung des Gottessohnes erscheint ihr so gewaltig, dass sie versucht, seinem Beispiel zu folgen, indem sie selbst zu einem „Abgrund der Demut“ wird.⁶²⁶ Auf die Erlangung der Erkenntnis folgt in der Vita, dass Margareta zur Helferin der Bedürftigen wird, die Christus zu ihr schickt.

⁶¹⁷ *In die punita fuit caritate, in nocte quandam habuit specialem penam et tantam, quod una hora dormitionis sibi videretur una nox. Visum fuit ei una nocte, quod videret tres penas, et minimam sustinuit inter illas, et dixit ei quidam: 'Tu es in caritate perfecta, et tamen non sine peccato vivere potes umquam. Ego autem datus tibi sum, et purgem te in nocte, quia plurimos sic purgavi.'* VMC 5, S. 8.

⁶¹⁸ Siehe VMC 18, S. 19.

⁶¹⁹ Siehe VMC 62, S. 84.

⁶²⁰ Siehe VMC 46, S. 51 oder auch VMC 60, S. 77.

⁶²¹ VMC 49, S. 53.

⁶²² *Ita fuit creata, quia nescivit, quomodo hoc saperet, quod homines sunt sine pena [...].* VMC 60, S. 80.

⁶²³ *Quando in ista pena fuit, tunc fuit cum Christo in cruce.* VMC 18, S. 20.

⁶²⁴ VMC 4, S. 7-8. Eine theologische Deutung dafür bietet WEIB, Margareta von Magdeburg, S. 113-26.

⁶²⁵ *Tunc vidit oculis spiritualibus Christum in cruce et crucis mysterium intellexit. In profunditate crucis intellexit Christi humilitatem, et talem humilitatem, ad quam nullus umquam attigit nec attinget.* VMC 9, S. 12.

⁶²⁶ *In hoc exemplum dedit ei fieri abissum humilitatis et eum in humilitate imitari.* EBD.

Bruder Johannes wird Margaretas Beichtvater – Wie aus anfänglichen Missverständnissen eine spirituelle Freundschaft entsteht

Neben Christus und der Jungfrau Maria bekommt Margareta nach einiger Zeit mit Bruder Johannes einen weiteren Ratgeber zur Seite gestellt. Wobei der Dominikaner betont, dass seine Begegnung mit ihr nicht auf irgendeine Vertraulichkeit zurückzuführen sei, mit der er sie vorher gekannt hat, sondern allein auf göttlichem Einfluss beruhe.⁶²⁷ So wie der sterbende Christus am Kreuz seinem Lieblingsjünger Johannes die eigene Mutter anempfahl, sei Margareta ihm anvertraut worden, damit er, quasi als lebende Regel, Ordnung in ihr Leben bringe.⁶²⁸

Ausführlich schildert Johannes seine anfänglichen Schwierigkeiten, eine Beziehung zu der stets wehleidigen Frau aufzubauen. Im Nachhinein wirft er sich vor, voller Unverständnis ihre rigide Bußpraxis getadelt und ihr geraten zu haben, ihrem Leben durch einen Axthieb am besten gleich ein rasches Ende zu bereiten, anstatt sich allmählich aufzuzehren.⁶²⁹ Auch habe er, wenn er bemerkte, dass sie sich in großer Bedrängnis befindet, nicht gern zugehört, sondern sie schnellstens wieder verlassen.⁶³⁰ Letztlich sei sie ihm derart unlieb gewesen, dass er sie nur noch selten besuchte.⁶³¹ Einmal, als sie ihm wie so oft ihre Not klagte, will er sogar gedroht haben, sie ganz zu verlassen und dafür zu sorgen, dass auch kein anderer Dominikaner mehr zu ihr kommt.⁶³² Margareta ist schon bereit, ihn ziehen zu lassen, als Christus eingreift und es verbietet, indem er ihr offenbart, dass Johannes, der von ihm Auserwählte ist. Auch die Gottesmutter interveniert, indem sie dem Kleriker über Margareta mitteilen lässt, dass er häufiger über sie (Margareta) predigen soll, was er daraufhin tut.⁶³³ Im Bewusstsein, dass seine Blindheit ihrem Leid gegenüber daher kommt, dass er nach Trost und geistlicher Süße verlangt und großen Lohn von Gott erwartet,⁶³⁴ versucht Margareta, ihn durch äußere Zeichen an sich zu binden, indem sie ihm unerhörte Dinge erzählt,⁶³⁵ obwohl sie geistlichen Trost selbst nur gering schätzt.⁶³⁶ Warum das so ist, versteht er zu der Zeit noch nicht, daher hält er sie zum Fasten sowie zur Durchführung von Vigilien und Kniebeugen (*Veniae*) an. Als ihr Leib nach zwei Jahren derart geschwächt ist, dass sie die äußeren Werke nicht länger durchführen kann, kommt Johannes zur Erkenntnis. In der Vita erklärt er,

⁶²⁷ *Ihesus Christus inspiravit cuidam, qui numquam vidit eam, ut intromitteret se de ipsa. Hoc fuit ex sola Dei voluntate, non ex aliqua familiaritate, qua viderat eam prius.* VMC 7, S. 9.

⁶²⁸ *Dixit enim ei, quod velet esse regula sua.* VMC 7, S. 9.

⁶²⁹ *‘Nichil spei est in te, quia tu interficis te ipsam. Ita est homicida, qui aliquem interficit triginta ictibus sicut, qui interficit uno solo. Sic de die in diem nimio fletu tuo ac nimio cordis dolore tu te interficis successive. Si vis breviter absolve a vita, accipe securim et te percute ante caput.’* EBD.

⁶³⁰ VMC 39, S. 42.

⁶³¹ VMC 7, S. 9.

⁶³² VMC 41, S. 43.

⁶³³ VMC 42, S. 44.

⁶³⁴ *Ipsa bene scivit de illo fratre supradicto, quod in talibus cecus fuit, quia desideravit consolationes et dulcedines spirituales, in quibus aliquando consolabatur, et magnum a Deo premium expectavit.* VMC 38, S. 42.

⁶³⁵ *Narrabat enim ei inaudita, que fuerunt delectabilia audienti.* VMC 39, S. 42.

⁶³⁶ *Sepe quando illa narravit isti mirabilia inaudita, libenter audivit, [...] Consolationes autem spirituales, quales solebat habere ille, ipsa minime reputavit.* VMC 41, S. 44.

dass es Jesus absichtlich so gefügt hat, damit sie begreift, dass sie immer die 'kleine Arme' bleibt und weder in ihren Werken noch in etwas anderem, sondern allein in Gott Trost findet. Gott will nicht, dass sie ihm dient, vielmehr wolle er ihr dienen.⁶³⁷ Woraus der Dominikaner schlussfolgert, dass Margaretas Reinigung nicht durch den Verdienst irgendwelcher Werke, sondern allein durch die Gnade geschieht. Da er sieht, dass ihre Gebete zahlreiche Menschen, ihn selbst eingeschlossen (dies ist eine der wenige Textstellen, in denen er von sich selbst in der ersten Person spricht), von ihren Versuchungen befreit,⁶³⁸ geht eine Wandlung in ihm vor. Er gesteht jetzt, Margareta so sehr zu lieben, dass er sie eher als Gott im Blick hat und voller Sehnsucht danach verlangt, sie immer zu sehen. Als er ihr das erzählt, wird sie zornig und verlangt von ihm, ernsthaft zu reden. Worauf er nie wieder auf solch eine Weise zu ihr spricht.⁶³⁹ Er lässt jedoch erkennen, dass er der Reklusin ebenso ans Herz wächst und sie wünscht, dass er die gleiche Erkenntnis und Liebe zu Gott verspürt, wie sie selbst, doch fürchtet sie, für ihn zu bitten, um keine zu enge Bindung entstehen zu lassen.

Viele Textstellen machen deutlich, dass Margareta auf die Hilfe des Klerikers angewiesen ist. So wird beispielsweise berichtet, dass sie, als sie große Schuldgefühle verspürt, seine Zusage braucht, dass ihre Sünden vergeben sind.⁶⁴⁰ Auch ist er es, dem sie sich offenbart, als sie nach einer mystischen Erfahrung große Angst verspürt.⁶⁴¹ Durch ihr Gespräch lenkt sie die Aufmerksamkeit des Teufels auf sich, der sie seitdem häufig quält, indem er sie nach der Sinnhaftigkeit ihres Lebens befragt und sie wegen ihrer Gottesliebe verhöhnt, da ihr der Herr doch nichts als Leiden schenkt.⁶⁴² Obschon der Autor deutlich macht, dass Margareta dem Teufel gegenüber standhaft bleibt, zeigt er, dass es auch Momente gibt, in denen sie der Verzweiflung nahe ist. In solchen Augenblicken zwingt sie der Gehorsam zu ihrem Beichtvater, am Leben festzuhalten.⁶⁴³

⁶³⁷ *Immenso enim desiderio laudis Dei sibi infuso ita in corpore debilitata fuit, quod non poterat exteriora opera plus portare. Non fecit hoc Ihesus Christus propter hoc, quin potens fuisset ipsam exterius confortare, sed ideo fecit, ut paupercula semper esset, ut nec in operibus, nec in aliquo alio solatium haberet, quia nullum penitus solatium habere debuit nisi ipsum solum. Noluit Ihesus Christus, quod ista serviret ei, sed voluit ipse potius servire isti, quia omnia opera eius operatus est in ea.* VMC 7, S. 11.

⁶³⁸ *Sic oravit Margareta, sed tamen Deus eam in continenti sepius exaudivit, quia multi fatigati temptationibus, quando ista oravit pro eis, fuerunt continuo liberati. Quod ego Iohannes expertus sum aliquotiens de me ipso.* VMC 14, S. 16.

⁶³⁹ VMC 32, S. 36.

⁶⁴⁰ VMC 41, S. 44.

⁶⁴¹ VMC 57, S. 65.

⁶⁴² *Et addidit sepe demon: 'Quid est, cum quo tu circuis? Tu nata es ad dampnationem, tu de dampnata progenie processisti. Quid facere vis Deo cum laude tua? Ipse nichil curat de te. Non te sicut alios consolatur. Nichil dat tibi nisi penas. Semper implicat te diversis. Ubi sunt bona opera tua? Ubi sunt virtutes tue? Quando alii habent dulcedines, qui Deo placent, et spirituales consolationes, tu semper es in tristitia et dolore. Hec sunt initia eterne dampnationis tue et verissima argumenta.'* VMC 10, S. 13. Siehe auch VMC 57, S. 65-66.

⁶⁴³ *Pallium fuit spes ad Deum, quamvis ipsa dereliquisset eum, quod tamen ipse non dereliquisset eam et deberet huic paupertati bonum imponere finem. Baculus fuit obedientia, quia cuiusdam consilio in hoc obedivit, quod deberet pacere sibi.* VMC 50, S. 54.

Margareta als zweite Maria

Die Vita vergleicht Margareta mit der Jungfrau Maria und lässt sie als deren *Alter Ego* erscheinen.⁶⁴⁴ Als Grund für die göttliche Erwählung wird die Einzigartigkeit ihrer Demut, welche die Wurzel der Liebe ist, genannt. Gott verspricht ihr, alles für sie zu tun, was er für seine geliebte Mutter tun würde⁶⁴⁵ und Jesus preist sie: „Nach meiner Mutter lobst du mich mehr als jeder andere Heilige“.⁶⁴⁶ Er verspricht ihr, dass an ihrem Todestag zahlreiche Seelen aus dem Fegefeuer erlöst würden.⁶⁴⁷ Auf diese Weise fungiert Margareta, wie Maria, als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen. In der Vita wird sie als Gottes spezielle Dienerin, die die Lasten der Menschen auf sich nimmt,⁶⁴⁸ bezeichnet sowie als Lehrerin der Liebe⁶⁴⁹ oder auch als Gefäß der Heiligen Trinität, von dem aus die ganze Welt erneuert wird.⁶⁵⁰ Die Engel stehen ihrem Herzen so nahe, als wären sie Margaretas Brüder und Schwestern. Dennoch lässt Gott sie niemals einen Engel schauen, weil sie es nicht will, da sie sich für unwürdig hält. An Stelle der Engel kommen von Gott gesandte Menschen zu ihr.⁶⁵¹ Margareta fragt sich immer wieder, warum Gott gerade sie erwählt hat. Darauf wird ihr bei der Meditation über die heilige Jungfrau deren Einzigartigkeit und gleichzeitig ihre eigene bewusst. Sie erkennt, dass Maria, wie sie selbst, von Anfang an von ihrer Begnadung wusste. Zudem erfährt sie, dass sich Maria schon immer nach der Himmels- glorie gesehnt hat und deshalb nur wenig und vor allem nichts Unnützes gesprochen hat.⁶⁵²

Margaretas Missachtung und Verleumdung durch die Menschen

Aus der Vita geht hervor, dass es Margareta schwer fällt, die Schweigsamkeit der heiligen Jungfrau nachzuahmen, da ständig Leute zu ihr kommen, die sie um Rat bitten. Die Begeisterung und Lebendigkeit, die Margareta bei den Gesprächen entwickelt,⁶⁵³ lässt einige Menschen glauben, dass sie eine Betrügerin ist und ihr Leid nur vortäuscht.⁶⁵⁴ In ihren frohen Worten glauben sie Stolz zu erkennen⁶⁵⁵ und werfen ihr vor, dass sie nicht wie andere Reklusen in der Ruhe sitzt, sondern geschwätzig ist und Umgang wie eine Wirtin hat.⁶⁵⁶ Einer der Kritiker droht ihrem Beichtvater in einem Brief, umgehend die Vertraulichkeit mit ihr zu beenden. Er wirft ihr vor,

⁶⁴⁴ Siehe z.B. VMC 7, 30, 45, 53, 56, 57, 63.

⁶⁴⁵ Siehe z.B. VMC 56, S. 62-64.

⁶⁴⁶ '[...] *Post matrem meam pro eis me plus quam sanctus aliquis tu laudabis.*' VMC 55, S. 61.

⁶⁴⁷ VMC 57, S. 65.

⁶⁴⁸ VCM 59, S. 75.

⁶⁴⁹ VMC 45, S. 49.

⁶⁵⁰ VMC 60, S. 77.

⁶⁵¹ VMC 60, S. 77-78.

⁶⁵² VMC 25, S. 27.

⁶⁵³ VMC 46, S. 51.

⁶⁵⁴ *Aliquando cum venirent ad eam boni homines et ista loqueretur eis de Deo et a principio debilis videretur, et postea eam viderent ita fortem, irridebant eam dicentes: 'Tu non facis nisi quod homines decipis.'* VMC 47, S. 51.

⁶⁵⁵ VMC 48, S. 53.

⁶⁵⁶ *Desideravit autem semper, ut Deus consolatione egentes ad hoc, ut cum ipsis et pro ipsis affligeretur, ei omnes mittere dignaretur. Et fidelis ei in hoc fuit Ihesus Christus, quia multos tales sepius ei misit. Et hec ipsa fidelitas inversa ab hominibus fuit ei et sinistre interpretata, quia quidem propter hoc, quod non sedit in quiete sicut alie recluse consueverunt, eam indebite contempserunt.* VMC 9, S. 13,

des Teufels zu sein, nur unnütz dazusitzen und zu diktieren, indem sie das, was sie von anderen frommen Leuten hört, sammelt und es als das Ihrige ausgibt.⁶⁵⁷ Johannes berichtet Margareta nach einigem Zögern von dem Brief und rät ihr, da er die Gefahr erkennt, sich bei der Wahl ihrer Worte in Acht zu nehmen. Sie bricht jedoch in Lobpreisungen aus, weil ihr der Herr so reichlich von dem schenkt, was er selbst auf Erden zu erdulden hatte.⁶⁵⁸ Dennoch bemüht sie sich, Johannes' Rat zu befolgen, doch es gelingt ihr nicht, weil ihre angeblich guten Freunde ihre Worte hinter ihrem Rücken verkehren.⁶⁵⁹ Als es immer schwerer für sie wird, bei St. Alban zu leben, betet Margareta zu Gott und fragt, wann sie endlich an einen Ort käme, an dem sie ihn ungehindert loben könne. Unterdessen versucht Johannes in Verhandlungen mit dem Erzbischof zu erreichen, dass sie ihre Klause verlassen und in die Nähe der Dominikanerkirche St. Paulus ziehen darf.⁶⁶⁰

Um das Verlassen ihrer Klause nicht als Flucht erscheinen zu lassen, berichtet die Vita, dass Margareta nach fünfjährigem Leiden an ihre Grenze kommt. Ein nicht enden wollender Kopfschmerz macht ihr die Weiterführung des Reklusenlebens unmöglich und sie fürchtet, die Sinne zu verlieren. Sie glaubt, wie Christus in seinen schwersten Stunden, von Gott verlassen worden zu sein.⁶⁶¹ Dennoch gibt sie die Hoffnung nicht auf, sondern unterwirft sich völlig dem göttlichen Willen, worauf sie die Gewissheit erlangt, dass sie im selben Alter wie Jesus sterben werde⁶⁶² und Bruder Johannes ihr innerhalb kurzer Zeit nachfolgen werde.⁶⁶³

In der hagiographischen Darstellung vollzieht sich die Beendigung ihres Reklusenlebens in Parallele zur Verspottung Christi, denn die Menschen deuten ihr Vorhaben, als indirektes Häresiegeständnis und wünschen, dass sie wie eine Ketzerin verbrannt würde.⁶⁶⁴ Wie sehr sie Margareta verkannt haben, wird im Anschluss gezeigt. Ihr Fortgang von St. Alban erscheint als Erfüllung des göttlichen Willens, der vorsieht, dass Margareta zu den Nonnen von St. A.'s kommt.⁶⁶⁵ Ob-

⁶⁵⁷ *Hoc nocuit ei, quod sedit iuxta ecclesiam sancti Albani quasi in platea, ubi ad eam omnium patebat accessus. Aliquando, ut observarent eam, ad ipsam quidam perversi homines accesserunt. Ipsa vero, quia omnes homines bonos reputavit, bene omnibus confidebat. Et quia vidit necessitatem eorum, libenter eos instruxisset. Et quando non intellexerunt, sepe ei, quod dixerat, inverterunt in tantum, quod quidam scripsit illi fratri Iohanni, quod non intromitteret se de ipsa, quia totum esset a diabolo, cum quo ipsa circuiret, quia diabolus consiliarius esse eius, et quia nichil haberet aliud facere nisi sedere otiosa et dictare diversa, et quia ab aliis spiritualibus audiret diversa, et illa colligeret et proponeret quasi sua. 'Nisi cito cessaveritis ab eius familiaritate, omnes confundemur per eam.'* VMC 63, S. 86.

⁶⁵⁸ VMC 63, S. 87.

⁶⁵⁹ VMC 63, S. 87.

⁶⁶⁰ EBD.

⁶⁶¹ VMC 44, S. 46.

⁶⁶² *Tunc respondit Deus: 'Adbuc tu non ita diu penam, sicut ego sustinui, pertulisti. Ego feci te secundum me in penam. Quandocumque tu veneris ad etatem, in qua mortuus ego fuit, prepara te ad recedendum et spem habeas, quod hic diutius non manebis.'* VMC 63, S. 85.

⁶⁶³ EBD.

⁶⁶⁴ *Antequam exiret de reclusorio dixerat ei Deus, quod deberet esse derisui, sicut ipse fuerat, et factum est. Dixerunt enim multi, quod propter malum de reclusorio exivisset, et quod deberet sicut heretica concremari.* VMC 63, S. 87.

⁶⁶⁵ VMC 64, S. 88.

wohl Bruder Johannes überzeugt ist, dass die Nonnen eine solche armselige Person ablehnen, tritt das Gegenteil ein.

Vita perfecta

Sobald Margareta ins Kloster eintritt, kommt es zur Vereinigung ihrer Seele mit Gott,⁶⁶⁶ wodurch deutlich wird, dass sie nun die oberste Stufe, die *vita perfecta*, erreicht hat. In der Metaphorik des Hoheliedes zeigt der Verfasser, dass sie sich jetzt nicht mehr um Gott mühen muss, da ihr Wille völlig dem göttlichen entspricht, auch muss sie Gott nicht mehr suchen, da er ständig im Innersten ihrer Seele ist.⁶⁶⁷ Weiterhin heißt es, dass sie der ganzen Welt zum Trost gegeben sei. An dieser Stelle begründet Bruder Johannes die Abfassung des Werkes damit, Gott preisen zu wollen und den Lesern die Güte Gottes am Beispiel der seligen Margareta, die den Herrn für die Gnade, die ihr zuteil wurde, stets in ihrem Herzen gelobt hat, vor Augen führen zu wollen.⁶⁶⁸ Dann berichtet er, dass sie, als sie wie Christus um die dreißig Jahre alt ist, beginnt, offen ihre Lehren zu verkünden.⁶⁶⁹ Ihre Mitschwestern schenken dem zunächst wenig Beachtung, bis eine Nonne in eine schwere Glaubenskrise gerät, da sie an der Vollkommenheit von Margaretas Worten zweifelt. Sie bittet Gott darum, die Versuchung von ihr zu nehmen, was ihr sofort erfüllt wird.⁶⁷⁰ Ähnlich ergeht es auch den anderen Schwestern, die Margareta zunächst nur Verachtung entgegen gebracht haben und nun durch ihr Gebet ebenfalls zur Erkenntnis geführt werden. Überdies profitieren, so betont der Verfasser, besonders die Dominikaner von ihr, da viele durch sie gebessert werden.⁶⁷¹ Auch Margaretas spirituelle Freunde, die als Apostel bezeichnet werden, weil ihnen die Aufgabe zukommt, ihre Lehre in Zukunft zu verbreiten, erfahren ihre Hilfe.⁶⁷²

Auf dieser Stufe vereint Margareta alle Tugenden in sich,⁶⁷³ wobei der Autor in seinem längsten Traktat über die Demut diese besonders herausstellt und Margareta als Exempel aufzeigt.⁶⁷⁴ Außerdem zeichnet sie sich durch: Bescheidenheit, Barmherzigkeit, Güte, Weisheit, Liebe, Strenge, Hoffnung, Glauben und Gottesfurcht aus. Vor allem wird Margaretas Weisheit im Umgang mit anderen Menschen gepriesen, wie es der Verfasser bei noch keinem anderen Menschen beobach-

⁶⁶⁶ *Statim quando ad claustrum venit Margareta, fuit unita Deo, et quidquid promiserat ei Deus, opera adimplevit.* VMC 65, S. 88.

⁶⁶⁷ VMC 67, S. 95.

⁶⁶⁸ VMC 34, S. 37.

⁶⁶⁹ VMC 65, S. 89.

⁶⁷⁰ VMC 66, S. 89.

⁶⁷¹ VMC 65, S. 89.

⁶⁷² VMC 69, S. 99.

⁶⁷³ VMC 66, S. 89.

⁶⁷⁴ VMC 66, S. 90-91.

tet hat, obwohl er viele fromme Ordensleute und auch die Beginen in Brabant und anderen Ländern kennengelernt hat.⁶⁷⁵

Wohl in Bezug auf die gegen Margareta erhobenen Häresievorwürfe weist er auf die Schwierigkeit hin, zwischen göttlichem und teuflischem Einfluss zu unterscheiden.⁶⁷⁶ An dieser Stelle beruft sich der Dominikaner zum ersten und einzigen Mal auf eine namhafte Autorität, indem er Bernhard von Clairvaux zitiert. Dieser gab zu, dass er selbst nie sicher zwischen den beiden Möglichkeiten unterscheiden konnte.⁶⁷⁷ Johannes betont, dass Margaretas demütige Seele und die Stärke ihres Glaubens der unzweifelbare Beweis für ihre göttliche Inspiration sei. Denn ihre Liebe zu Christus ist so stark, dass sie ihn auch in allen anderen Menschen liebt. In der Erkenntnis, dass die menschliche Seele Gott⁶⁷⁸ außer Treue und Glaube nichts bieten könne, endet Margaretas Leidensbedürfnis im Lobpreis Gottes. Danach wünscht sie nur noch, dass auch alle anderen Menschen Gott danken und ihn lieben mögen.⁶⁷⁹

Die Vita endet, ohne über Margaretas Tod und die ersten posthumen Wunder zu berichten. Stattdessen wird im Epilog darauf hingewiesen, dass für Gott nichts unmöglich sei, dass Margareta jedoch anstatt durch äußere Mirakel zu glänzen, nur innerliche Mirakel vollbracht habe.⁶⁸⁰

4.7.4. Die Vita der Margareta contracta – Eine theologische Lehrschrift

Die *Vita Margarete contracte* erscheint auf den ersten Blick unsystematisch, dabei liegt auch ihr das in der Vitenschreibung geläufige dreiteilige Aufstiegsschema zugrunde. Mit der Reue, die die Reklusin durch die Jungfrau Maria gelehrt bekommt und die zwei Jahre andauert, beginnt Margaretas *vita religiosa*,⁶⁸¹ die Stufe endet mit dem Empfang des Bußsakraments.⁶⁸² Auf der zweiten Stufe erfolgt Margaretas Reinigung,⁶⁸³ die mit der Beichte abgeschlossen ist.⁶⁸⁴ Die erstrebte Einheit mit Gott findet sie letztlich im Kloster.⁶⁸⁵ Trotz der konventionellen Rahmenhandlung, die ihren Höhepunkt im Klosterleben findet, scheint es jedoch nicht seine Absicht gewesen zu sein, einen Leittext für Nonnen zu verfassen, da er das Klosterleben nicht weiter thematisiert hat. Vielmehr gewinnt man den Eindruck der Dominikaner habe sein eigentliches Thema, er weist am

⁶⁷⁵ *De sapientia habuit supra omnes homines, quos ego, frater Iohannes, credo umquam oculis me vidisse, cum tamen multorum notitiam hominum habuerim in Brabantia et in diversis terris, religiosorum virorum ac feminarum religiosarum tam claustralium quam earum, que Beghine vulgariter appellantur.* VCM 66, S. 92-93.

⁶⁷⁶ VCM 67, S. 93.

⁶⁷⁷ EBD.

⁶⁷⁸ Siehe VCM 67, S. 93-97.

⁶⁷⁹ *Omnis carnalis dilectio mortificata fuit in ea, etiam ad parentes, quia Christum in parentibus sicut in aliis hominibus hec amavit. Noluit, quod aliquis eam diligeret propter hoc, quod ipsa fidelis ei fuit, sed tantum, ut Deo gratie agerentur, et eum propter hoc diligere illi magis.* VCM 69, S. 100.

⁶⁸⁰ VCM 70, S. 101.

⁶⁸¹ VCM 3, S. 4.

⁶⁸² VCM 41, S. 43-44.

⁶⁸³ VCM 4, S. 6-8.

⁶⁸⁴ VCM 41, S. 43-44.

⁶⁸⁵ VCM 65, S. 88.

Werkende selbst darauf hin, – die Verkündung der Wahrheit, die Margareta erfahren hat, in die Vitenform gepresst.⁶⁸⁶ Dies ist ihm nicht immer gelungen, so kann der dreifache Weg, der über Reue und Läuterung zur Einheit führt, allenfalls als vages Ordnungsschema bezeichnet werden, da Johannes früher Gesagtes an späterer Stelle erneut aufgreift und zum Beispiel bei der Schilderung von Margaretas Läuterung immer wieder zur Buße zurückkehrt. Insofern macht der Text eher den Charakter einer Lehrschrift, als den einer Lebensbeschreibung. Diskutiert werden, um nur einige Aspekte zu nennen, das richtige Gebet,⁶⁸⁷ die erlösende Kraft der Beichte,⁶⁸⁸ die Sonderung der heiligen Jungfrau,⁶⁸⁹ die Trinitätslehre,⁶⁹⁰ das Königreich Gottes⁶⁹¹ und die Vereinigung der Seele mit Gott.⁶⁹² Außerdem werden Margaretas Heiligenverehrung⁶⁹³ und ihre Tugenden erörtert,⁶⁹⁴ die Leiden der Gott liebenden Seele mit den Peinigungen in der Hölle verglichen⁶⁹⁵ und, ähnlich dem späteren Rosenkranzgebet, die Tröstungen der Gottesmutter aufgezählt.⁶⁹⁶ Welche der Lehren auf die Reklusin zurückgehen und welche Zutaten des Dominikaners sind, wird in der Vita nicht deutlich, da dort Margareta von Magdeburg als alleinige Urheberin des Wissens dargestellt wird. Dementsprechend ist der Hagiograph bemüht, ein orthodoxes Bild von der Reklusin zu zeichnen. Da sie scheinbar keiner approbierten Regel folgte, lässt er ihre Einweisung in das Religiosenleben durch die wichtigsten Autoritäten des Christentums erfolgen. So ist es Christus, der Margareta das richtige Beten beibringt,⁶⁹⁷ wobei der Verfasser betont, dass er sich selbst einige Male von der Wirkkraft ihres Gebets überzeugen konnte,⁶⁹⁸ und die Jungfrau Maria, die sie die wahre Gottesliebe lehrt⁶⁹⁹ und ihr zeigt, wie sie sich auf den Empfang der Eucharistie vorbereiten muss.⁷⁰⁰ Später, so fährt der Dominikaner fort, sei er selbst ihr Beichtvater und ihre Regel geworden. Vielleicht ist es seiner Autorität als Kleriker und Vertreter der Amtskirche zu verdanken, dass Margareta dem Häresievorwurf, den die Magdeburger gegen sie erhoben, nicht zum Opfer gefallen ist.

⁶⁸⁶ *Sed sicut gutta aque nichil est respectu totius maris, ita parum esset, quidquid scribi de hoc vel lingua inde loqui posset, respectu veritatis, que pluribus postea nota fuit, que etiam perlucide dinoscitur per ea, que in hoc eodem libro inferius sunt scripta.* VMC 9, S. 12.

⁶⁸⁷ VMC 13, S. 15-16.

⁶⁸⁸ VMC 41, S. 43-44.

⁶⁸⁹ Z.B. VMC 25, S. 27; 43, S. 45-46.

⁶⁹⁰ VMC 23, S. 25 u. 27, S. 28-30.

⁶⁹¹ VMC 59, S. 73-74.

⁶⁹² VMC 68, S. 97-98.

⁶⁹³ VMC 31, S. 34. An anderer Stelle erfahren wir, dass die Heiligen irgendwann nicht länger trösten können und dann nur noch Christus allein helfen kann. VMC 21, S. 24.

⁶⁹⁴ VMC 67, S. 93.

⁶⁹⁵ VMC 45, S. 47-50.

⁶⁹⁶ VMC 43, S. 44-46.

⁶⁹⁷ VMC 13, S. 15-16.

⁶⁹⁸ VMC 14, S. 16.

⁶⁹⁹ VMC 32, S. 35.

⁷⁰⁰ VMC 53, S. 56-58.

Margareta unterscheidet sich von den Frauen der zuvor untersuchten Viten in erster Linie dadurch, dass sie ihr Leid nicht freiwillig wählt, sondern damit geboren wird. Insofern ließe sich vermuten, dass die Leittugend der Vita der Gehorsam ist. Der Hagiograph verfolgt jedoch ein anderes Konzept, bei dem das Loben und Danken Gottes im Mittelpunkt steht. Im Sinne der *imitatio Christi* empfindet Margareta ihre Krankheit nicht als Bürde, sondern nimmt sie als Gnadengeschenk an, weshalb sie trotz der enormen Qualen niemals den Glauben verliert.⁷⁰¹ Diese Interpretation ist für eine Zeit, in der Behinderung als Strafe Gottes verstanden wurde, außergewöhnlich. Weiterhin unterscheidet sich die Vita von den zuvor untersuchten Texten dadurch, dass Visionen und Ekstasen kaum eine Rolle spielen und sogar als egoistisch diffamiert werden, da sie die eigenen Kräfte aufzehren und den Dienst am Nächsten beeinträchtigen.⁷⁰² Auch geistliche Tröstungen werden mit der Begründung abgelehnt, dass es Margareta nur um das Lob, die Herrlichkeit und die Ehre Gottes gehe.⁷⁰³

Die in der Erkenntnis des göttlichen Willens zum Ausdruck gebrachte Begnadung Margaretas erinnert stark an die aus mittelalterlicher Sicht radikal anmutende Gnadenlehre des Thomas von Aquin (1225-1274), die, wie Peter von MOOS erklärt, „die *devotio* des einfachen Gläubigen [...] über die Gottesgelehrsamkeit“ stellt. Dadurch werden begnadete „Einzelmenschen, insbesondere die Frauen, [...] der Amtskirche gegenüber aufgewertet, weil nur ihnen die Fähigkeit zum Direktkontakt mit Gott“ zukommt. „In der Kirche entstehen daraus zwei voneinander unabhängige Rangordnungen: die juristisch-sakramentale der ‘öffentlichen’ (für alle heilsnotwendigen) *potestas* und die unsichtbare, spirituelle der persönlichen Heiligung.“ Letzteren kommt allein „das Privileg der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott zu [...]. Aus dem Beispiel der am Grabe Jesu ausharrenden Frauen, denen die Auferstehung zuerst geoffenbart wurde, folgert Thomas, daß die Frau, obwohl sie in der öffentlichen Hierarchie bedeutungslos ist, höheren ‘Ruhm’ in der Fähigkeit zur Schau Gottes genießt. Damit war der Boden für die Anerkennung privater Prophetie und für das kirchenrechtliche Prinzip *fides in uno solo* theologisch bereitet.“⁷⁰⁴ Später hat Wilhelm von Ockham (1288-1347) die Lehre dahingehend weiterentwickelt, dass er den wahren Glauben und damit verbunden die Erlösung auf die Gnade zurückgeführt hat. In der Konsequenz bedeutete das, dass die Amtskirche keinerlei Nutzen für die persönliche Heilsbildung besitzt, da allein der Glaube, der „von vornherein im Gegensatz zu jeder Institution“ steht,⁷⁰⁵ das Entscheidende ist. Von

⁷⁰¹ *In fortitudine corporis amittenda, sicut ei Deus promiserat, fideliter adimplevit. Ipse solus eius extitit fortitudo, quia in ea ipse magna portavit. Unam fortitudinem reliquerat ei Deus, quia aliquando eam sibi ita reliquit, quod tulit fortitudine anime magnam penam. Sed illa fortitudo in ipsa multum ornata fuit, quia Deus voluit probare suam constantiam, talia gravamina ei dando.* VMC 70, S. 101.

⁷⁰² Siehe z.B. VMC 54, S. 58; 58, S. 69.

⁷⁰³ *Sapienter autem orat, quando quis nullam suam ipsius consolationem in exauditione orationis sue querit, sed tantum Dei laudem, gloriam et honorem.* VMC 13, S. 15.

⁷⁰⁴ VON MOOS, Krise und Kritik der Institutionen, S. 314-15.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 316.

Ockham war es nicht mehr weit bis zum *Sola fide* eines Martin Luther. Erste Ansätze dieser Lehre lassen sich bereits in der *Vita Margarete contracte* finden, wenngleich Bruder Johannes versucht hat, das Konfliktpotential dadurch zu entschärfen, dass Margareta innerhalb der hagiographischen Darstellung nie die Autorität der Amtskirche in Frage stellt und er ihre Beziehung zu ihm als Beichtvater als ein auf Gehorsam beruhendes Verhältnis gegenseitiges Gebens und Nehmens beschrieb. In etlichen Passagen wies er sogar ausdrücklich darauf hin, dass Margareta für das Heil der Kirche leidet, um sie von dem Vorwurf des Heilsindividualismus zu befreien.⁷⁰⁶ Der Theologe Bardo WEIß hat die in der Vita vermittelten Glaubensinhalte eingehend untersucht und zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der lutherischen Theologie gefunden. Er weist auf einen signifikanten Unterschied hin:⁷⁰⁷

„Der Lehre der Margareta fehlt alles Kämpferische. So sehr sie falsches Lohndenken, das zum Geschäftemachen mit Gott drängt, in der Kirche beklagt, will sie nicht ihre Spiritualität gegen die Kirche und eine falsch verstandene Werkfrömmigkeit durchsetzen. Sie widersteht offensichtlich der Gefahr, den geringen Stellenwert, den bei ihr äußere Werke einnehmen, bei allen anderen zu fordern. Nirgends wird von ihr die Notwendigkeit der Sakramente in Frage gestellt. Deutlicher als viele Vertreter der lutherischen Orthodoxie sieht Margareta die Wirkeinheit mit Christus, der in ihr liebt. Insgesamt aber bleibt die Nähe zu Grundgedanken der Reformatoren des 16. Jahrhunderts sehr erstaunlich.“⁷⁰⁸

Dennoch lässt die Überlieferungslage der Schrift vermuten, dass die in dem Werk vermittelte Lehrmeinung im 13. Jahrhundert auf Argwohn stieß, da der Text erst im 15. und 16. Jahrhundert größere Verbreitung fand. Anneke MULDER-BAKKER zufolge wurde sie zu der Zeit auch in den Niederlanden rezipiert, wobei sie auf die 1455 verstorbene Alijt Bake, die Priorin der Chorschwestern des Klosters Galiläa bei Ghent, aufmerksam macht. Diese folgte Margaretas unbedingter Christusnachfolge durch strikte Askese und bis zur Selbstvernichtung getriebene Selbstmissachtung. Weil sie ihre Mitschwester in das Geheimnis der Gotteserfahrung einweisen wollte, geriet sie, ähnlich wie Margareta, in den Verdacht der Häresie und wurde 1455 vom Generalkapitel abgesetzt und vertrieben. Noch im selben Jahr verbot das Windesheimer Kapitel den Nonnen unter Androhung von Kerkerhaft, theologische Werke zu verfassen, worauf sich Alijt in einem Brief beklagte, dass es ihr nur um das innere Leben gehe, den Männern des Untersuchungsgremiums warf sie hingegen vor, im Äußerlichen verhaftet zu sein.⁷⁰⁹

Im Unterschied zu Alijt hat Margareta von Magdeburg ihre Lehre nicht selbst niedergeschrieben. Möglicherweise hat ihr dominikanischer Hagiograph allzu strittige Glaubenssätze entschärft und mit der katholischen Lehrmeinung in Übereinstimmung gebracht.

⁷⁰⁶ Siehe z.B. VMC 19, S. 20-22; 54, S. 58; 55, S. 59; 59, S. 73; 60, S. 77.

⁷⁰⁷ WEIß, Margareta von Magdeburg, S. 151. In einem Kapitel seines Buchs untersucht der Theologe die Vita in Bezug auf die lutherische Rechtfertigungslehre. Siehe EBD., S. 168-77.

⁷⁰⁸ EBD., S. 175-76.

⁷⁰⁹ Zu Alijt siehe MULDER-BAKKER, *The Lives of Anchoresses*, S. 167-73; siehe auch BURGER, *Mystische Vereinigung – Erst im Himmel oder schon auf Erden?*, S. 109.

4.8. Die *Legenda b. Margaritae de Ungaria* (1274)

Nach der ungewöhnlichen Vita der Margareta von Magdeburg wird im Folgenden eine wesentlich konventionellere hagiographische Lebensdarstellung in den Fokus genommen. Die *Legenda vetus*⁷¹⁰ ist eine kurze Darstellung des heiliggemäßen Lebens der ungarischen Prinzessin Margareta. Sie entstand vermutlich im Zusammenhang mit dem erneuten Kanonisationsantrag um das Jahr 1275, auf der Basis früherer Protokollakten (von 1272).⁷¹¹

4.8.1. Zur Autorschaft der Margaretenlegende

Die Forschung ist sich heute weitgehend einig, dass es sich bei dem Verfasser um Margaretas Beichtvater, den Dominikaner Marcellus handelt.⁷¹² Dieser war 1234 dem Dominikanerorden beigetreten und amtierte von 1250 bis 1260 (eventuell mit Unterbrechungen) als *prior provincialis*. Als Margaretas spiritueller Führer beförderte und unterstützte er ihren Wunsch der Schleiernahme. Die Vita berichtet, dass er, als sie ihr Vater verheiraten wollte, auf ihre Bitte hin schnellstens das Ablegen der ewigen Gelübde arrangierte.⁷¹³ Erik FÜGEDI glaubt, dass König Béla darüber so wütend war, dass die Dominikaner bei ihm in Ungnade fielen, denn er wählte daraufhin einen Franziskaner zum Beichtvater und entschied sich für das Franziskanerkloster Esztergom als letzte Ruhestätte.⁷¹⁴

4.8.2. Zum Leben der Margareta von Ungarn (1242-1270, Heiligsprechung 1934)

Margareta von Ungarn war die erste unter dominikanischer Betreuung stehende Nonne für die ein Heiligsprechungsverfahren angestrengt wurde. Sie lebte an der Peripherie des römisch-katholischen Christentums und entstammte der aufstrebenden Árpádenndynastie. Seitdem es ihrem Urgroßvater Béla III. (1172-96) gelungen war, Dalmatien und Kroatien zu gewinnen, war der Herrschaftsbereich der ungarischen Könige derart gewachsen, dass ihr Prestige dem anderer europäischer Herrscherhäuser gleich kam. Spätestens seit der 1235 erfolgten Heiligsprechung Elisabeths von Ungarn/Thüringen umgab sich die Dynastie mit dem Glanz der Sakralität, der auch auf deren Nichte Margareta abfärbte.⁷¹⁵

⁷¹⁰ Die einzige Handschrift der Legende befindet sich heute in der Vatikanischen Bibliothek, unter der Signatur: MS. Vat. Lat. 15237. Der Text ist ediert in: GOMBOS, Quaedam legenda b. Margaritae de Ungaria. Die Margaretenvita [*Legenda vetus*] wird im Folgenden VMU zitiert. Die Vita wird im Folgenden kurz VMU zitiert.

⁷¹¹ Vgl. DEÁK, The Birth of a Legend, S. 89.

⁷¹² Marcellus wird in einem Wunderbericht als Margaretas Beichtvater bezeichnet. Siehe VMU 28, S. 2019. Zur Frage der Autorschaft siehe KLANICZAY, Tibor, La Fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia, S. 14-18.

⁷¹³ *Accersito citius illius temporis provinciali voluit et petiit, ut sacro velamine ad tollendas huiusmodi vanas et novitas occasiones velaretur, vocati itaque venerabilis patres archiepiscopus Strigoniensis et episcopi Waciensis et Nitriensis ipsam cum tribus suis sororibus propinquis consecratam solemniter multis religiosis et ecclesiasticis personis presentibus, tertio die pentecostes sacro velamine velaverunt.* VMU 16, S. 2014-15.

⁷¹⁴ FÜGEDI, La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie, S. S. 970-72.

⁷¹⁵ Die jüngste Monographie zu Margareta von Ungarn stammt von der ungarischen Dominikanerin DEÁK, Árpád-Házi szent Margit és a Domonkos Hagiográfia. Ich danke der Autorin, die mir drei ihrer englischen Aufsätze zukommen ließ, die mir für meine eigenen Margareta-Studien sehr nützlich waren: DEÁK, The Birth of a Legend; The Techniques of a Hagiographer; Saint Margaret of Hungary. The outlines of a new spirituality in Hungary (unveröffentlicht). Meine ersten Ergebnisse zu Margareta wurden 2010 in dem Aufsatz PRETZSCHNER, Margareta von Un-

Margareta war die Tochter von König Bela IV. von Ungarn (1235-70) und seiner Frau, der byzantinischen Prinzessin Maria Laskaris von Nicäa (1206-1270). Sie wurde 1242 im kroatischen Exil in Klis geboren, wohin die Königsfamilie nach dem Tartareneinfall 1240 geflüchtet war. Ihre Vita erzählt, dass sie vor ihrer Geburt Gott geweiht worden war, um ihr Land von den Invasoren zu befreien und⁷¹⁶ deshalb im Alter von dreieinhalb Jahren dem unter dominikanischer Leitung stehenden Konvent St. Katharina in Veszprém zur Erziehung übergeben wurde.⁷¹⁷ Unterdessen begann man auf der Haseninsel in der Nähe von Buda (dem heutigen Budapest), einen prestigeträchtigen Klosterneubau zu errichten, der dem Patronat der Gottesmutter unterstellt⁷¹⁸ und von Margareta 1252 gemeinsam mit achtzehn Schwestern bezogen wurde.⁷¹⁹ Géza ÉRSZEGI hat darauf hingewiesen, dass die Gründungsurkunde keine eindeutige Ordenszugehörigkeit erkennen lässt und die Schwestern in den päpstlichen Dokumenten lediglich *sorores monasterii Sanctae Mariae de Insula ordinis Sancti Augustini secundum instituta et sub cura fratrum ordinis praedictores viventes* genannt werden.⁷²⁰ In einer viel später entstandenen Chronik, die über die Beisetzung König Stefans V. berichtet, wird Margaretas Kloster als *loco beginarum* bezeichnet: *Regnavit [sc. Stefanus rex V] autem duobus annis et mortuus est in anno tertio regni sui in Magna insula et sepultus est in ecclesia Beata Virginis in insula Budensi, in loco beginarum*,⁷²¹ was darauf hindeutet, dass die Schwestern noch nicht fest in den Dominikanerorden integriert waren. Indem die Vita ausdrücklich erwähnt, dass die Prinzessin 1254 im Alter von zwölf Jahren vor dem Ordensmeister Humbert von Romans die Gelübde ablegte, wird allerdings deutlich, dass die Inkorporation in den Orden gewünscht war. Diese erfolg-

garn – Eine Heilige der Árpadendynastie im tschechischen Sammelband „Církev, žena a společnost ve středověku, der anlässlich des Gedenktags der Agnes von Böhmen entstand, veröffentlicht.

⁷¹⁶ *Quam cum adhuc mater sua regina gestaret in utero tempore Tartarice persecutionis pro liberatione sua et regni pariter cum rege marito suo quasi piaculum quoddam si filia nasceretur, ut sanctimoniam eam facerent, devenerunt.* VMU 2, S. 2009.

⁷¹⁷ *Cum esset annorum trium vel parum plus, in claustrum ordinis Predicatorum in civitate Vespriensi est commendata [...].* VMU 4, S. 2010.

⁷¹⁸ *Cum autem etatis sue annum ageret decimum [...] cum bonarum sororum secum remanentium societate de claustro Vespriensi translata est in claustrum [...], que ex tunc dicta est sancte Marie, nam antea Insula leporum dicebatur, in honorem Dei omnipotens sub titulo beate semper Virginis Dei genitricis Marie a primo fundamento edificaverunt et ad consummationem usque perduxerunt regaliterque et decebat dotaverunt.* VMU 5, S. 2010.

⁷¹⁹ Offenbar war der Klosterbau damals noch nicht vollendet, denn die Stiftungsurkunde, in der Bela IV. um das Gebet der Nonnen bittet, datiert auf den 25. Juli 1255. Bei dem Kloster handelte es sich um eine klassische herrschaftliche Stiftung, die meisten Nonnen entstammten den lokalen Adelsfamilien. Augenscheinlich erfüllte das Kloster dringende soziale Bedürfnisse, denn der Konvent umfasste bald sechzig Nonnen.

Eine 1255 von Bela IV. ausgestellte Urkunde gibt Auskunft über die Stiftungen und Privilegien der Neugründung: [...] *ne temporale iisdem virginibus deesset subsidium, a quibus nos spirituale suffragium non immerito praestolabamur.* FEJÉR, Codex Diplomaticus Hungariae IV/2, S. 322-23. Siehe auch VMU 5, S. 2010: *regaliterque ut decebat dotaverunt.* Zur Dotation der Stiftung siehe auch FEJÉR, Codex Diplomaticus Hungariae IV/2, S. 311-13. Den Schwestern mangelte es an nichts, so dass sie sich ganz dem Dienst Gottes widmen konnten. In den folgenden Jahrzehnten kamen zahlreiche kirchliche Privilegien und Grundstücksstiftungen hinzu, wodurch das Kloster bald zur wohlhabendsten kirchlichen Institution im Land wurde. LOVAS, Árpádházi Boldog Margit élete, S. 120-27. Da sich das Kloster auf dem Land ihrer Mutter – der Königin Maria befand, musste Margareta auch als Nonne nicht gänzlich auf die höfische Atmosphäre verzichten, denn ihre Mutter besaß innerhalb der Mauern ein eigenes Haus und hielt sich häufig dort auf. Vgl. FRAKNOI, Inquisitio de vita, S. 251.

⁷²⁰ ÉRSZEGI, Delle Beghine in Ungheria, S. 64.

⁷²¹ Zitiert nach EBD., S. 65, Anm. 9. Während Margaretas Kanonisationsprozess wurden auch fünf Beginen befragt. Eine von ihnen sagte über Margareta: *fuit bona domina et sancta et faciebat magnam penitentiam.* FRAKNOI, Inquisitio de Vita, S. 372.

te 1257, damals unterstellte der päpstliche Legat Hugo von St. Cher das Kloster dem Dominikanerorden.⁷²²

1254 hatte sich mit der Wahl Humberts von Romans zum neuen Ordensgeneral (1254-1262) ein Wandel innerhalb der dominikanischen *cura monialium* angedeutet.⁷²³ Signifikanter Weise war der Wahlakt auf einem Generalkapitel erfolgt, dass auf ausdrücklichen Wunsch Bela IV. zum ersten in Mal Ungarn, in der Stadt Buda, stattgefunden hat.⁷²⁴ Offenbar hatte der König aufrichtiges Interesse am Predigerorden und es scheint, als ob der Klostereintritt seiner Tochter Margareta genauestens geplant war.

Margareta trat 1254 ihr Noviziat an, die endgültige Schleiernahme erfolgte jedoch erst 1261,⁷²⁵ als sie achtzehn oder neunzehn Jahre alt war.⁷²⁶ Ein Siegel aus dem Jahr 1280 zeigt die Bedeutung, die ihrem Klostereintritt zukam. Es stellt Margaretas Eltern als knieendes Paar dar, das sein Neugeborenes der thronenden Gottesmutter übergibt.⁷²⁷ Diese Darstellung widerspricht scheinbar der Vita, aus der hervorgeht, dass Bela seine Tochter mehrfach in seine Eheschließungspolitik einbezog und sie sich nur durch die Androhung, sich selbst zu verstümmeln,⁷²⁸ entziehen konnte.

⁷²² DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen, S. 105.

⁷²³ Mit Humberts Amtsantritt änderte sich die Einstellung des Ordens betreffs der Frauenseelsorge. Siehe dazu BRETT, Humbert von Romans and the Dominican Second Order, S. 15-25. Als Beleg für Humbert positive Sicht kann gelten, dass er ein Fünftel seiner erhaltenen Predigten Frauen oder ihren Kaplänen gewidmet hat. In einer an Kapläne gerichteten Predigt zeigte er die Notwendigkeit der Betreuung religiöser Frauen auf: *Notandum quod sicut reginae, et nobiles mulieres habent capellanos, et clericos, et laicos in diversis officiis in sui servitium: ita et moniales sponsae et filiae regis aeterni habent capellanos, et clericos, et laicos in diversis servitiis sibi servientes. Notandum quod tres sunt causae, quare hoc mulieribus istis expedit. Prima est propter defectu industriae. Non enim mulier naturaliter est ita sensata, ut vir, et ideo indigent viris sensatis mulieres, qui earum negotia prudenter peragant. Secunda est propter earum ineptitudinem pro negotiis suis. Non enim sunt mulieres religiosas quae debent esse in claustris ita aptae ad discurrendum pro negotiis suis sicut viri hoc pro eis facientes. Tertia est propter periculum. Non enim est sine periculo, quod mulieres occupentur frequenter pro suis negotiis circa viros saeculares in loquendo, vel in commorando cum eis.* Zitiert nach EBD., S. 14.

⁷²⁴ Gerhard von Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, S. 336-337: *Anno domini MCCLIII. Electus est in magistrum apud Budam, ubi vivente adhuc magistro Iohanne fuerat assignatum capitulum ob devocionem regis et regine, frater Humbertus [...].* In den ersten Jahren des Ordens hatten die Generalkapitel abwechselnd in Bologna und Paris getagt, bis es in den vierziger Jahren zu einem Wandel kam und auch andere Städte als Versammlungsort gewählt wurden. Das Kapitel in Buda scheint dennoch als etwas Besonderes wahrgenommen worden zu sein, denn es wurde auch von der Chronistik rezipiert, was ansonsten kaum einmal der Fall war.

⁷²⁵ FRAKNOÏ, *Inquisitio de Vita*, S. 172, 176. In Anm. 7 gibt FRAKNOÏ an, dass sich das Ereignis im Jahr 1261 zuge tragen hat.

⁷²⁶ Siehe VMU 16, S. 2014: *annorum tunc erat circiter decem et octo vel minus uno viginti. [...] Nondum illis diebus sacro velamine fuerat velata.*

⁷²⁷ Siehe dazu KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, S. 206.

⁷²⁸ Siehe VMU 16, S. 2014. Während des Kanonisationsprozesses von 1276 berichtete Margaretas Mitschwester Eliana befragt nach der Verheiratung Margaretas Folgendes: *„quando erat in predicto monasterio sanctae Catharine, et ipsa dicebat, quod prius absunderet sibi nasum, quam tolleretur maritum; et postquam fuit in isto monasterio de insula Danubii, dictus pater suus voluit maritare eam regi Bohemie, pro pace quam volebat facere secum, et dixit, quod prius volebat mori et prius abscondere sibi nasum, quam exiret de claustris, et acciperet maritum, et tunc fecit se consecrari per archiepiscopum Strigoniensem, ne pater suus eam maritaret.“* Ähnlich lautet der Akteneintrag zur Befragung Schwester Jolentas: *„Item dicit, quod postquam venit ad dictum monasterium, pater suus, rex Bela voluit eam maritare regi Bohemie, sed illa noluit consentire, dicendo, quod prius lassaret se occidi, quia volebat servire Deo, et flebat multum, quando dicebatur sibi hoc, et ne pater suus posset illam maritare, fecit se consecrari ab archiepiscopo Strigoniensi coram altare sancte Elisabethae dicti monasterii de insula Danubii.“* Beide Einträge in: FRAKNOÏ, *Inquisitio de vita*, S. 172, 176.

Da Margareta die Gelübde erst nach mehreren Jahren ablegte, scheint es sich nicht um einen hagiographischen Topos zu handeln. Denkbar ist, dass Bela die Angst vor den Tartaren zu einer Eheschließungspolitik zwang, in die notfalls auch Margareta eingebunden werden musste (weshalb das Ablegen der Gelübde so lang wie möglich verzögert wurde). Denn die Lage war derart prekär, dass er zum Schutz seines Landes möglichst viele Bündnispartner in den benachbarten Herrscherhäusern gewinnen musste. Er hatte sieben Kinder, darunter sechs Töchter: Elisabeth, Margareta, Anna, Kunigunde/Kinga, Jolenta und Konstanze und zwei Söhne, den jung gestorbenen Bela und Stefan, der ihm auf dem ungarischen Thron nachfolgte. Belas älteste Tochter Elisabeth ehelichte den Herzog von Niederbayern, Anna heiratete den Fürsten von Kiew, Kunigunde den Herzog von Klempen (der ursprünglich für Margareta bestimmt war), Jolenta den Landesherrn von Kalisch, Konstanze den Fürsten von Halitsch und Stefan wurde die Kumanin Elisabeth zu Frau gegeben.⁷²⁹ Der für Margareta bestimmte Přemyslidenkönig Ottokar II. wurde schließlich ihrer Nichte Kunigunde von Halitsch zur Frau gegeben. (Signifikanter Weise erfolgte Margaretas Schleiernahme im Jahr der Hochzeit.)

Margareta war die Einzige in ihrer Familie, die ein religiöses Leben gewählt hat. Sie starb bereits am 18. Januar 1270, nur um wenig älter als ihre berühmte Tante, die heilige Elisabeth, im Alter von 28 Jahren, und wurde zunächst im Kloster bestattet.

Bemühungen um Margaretas Heiligsprechung

Bereits ein Jahr nach Margaretas Tod setzte sich ihr Bruder, der amtierende ungarische König Stefan V. (1270-72), für ihre Heiligsprechung ein. Papst Gregor beorderte daraufhin eine Kommission nach Ungarn, die aus Erzbischof Philipp von Esztergom, der nach seinem Tod 1272 durch den Bischof von Oradea Landomer ersetzt wurde, und Bischof Philipp von Vác bestand.⁷³⁰ Unterdessen starb König Stefan und wurde in der Nähe seiner Schwester beigesetzt. Wenig später endete die Untersuchung ohne den erhofften Erfolg. Leider sind die Berichte aus dieser Zeit verloren, es haben sich nur die Wunderzeugnisse erhalten, die in die wenig später entstandene *Legenda vetus* eingeflossen sind. Stefans Nachfolger auf dem ungarischen Thron Ladislaus IV. (1272-1290) nahm den unterbrochenen Prozess 1275 mit der Begründung wieder auf, selbst auf

⁷²⁹ Ihre gemeinsamen Kinder gingen später ein zweifaches Ehebündnis mit den Anjou ein. Die Tochter Maria heiratete 1270 Karl II. von Anjou und der Sohn Ladislaus IV. heiratete 1272 Isabella von Anjou. Durch den Heiratspakt mit den Anjou sicherte Stephan V. seine Dynastie ab. Das hatte nach dem Aussterben der Árpáden im Jahre 1301 weitreichende Folgen, als 1308 mit Karl Robert der erste Anjou auf den ungarischen Thron gelangte. Zu weitreichenden Bedeutung der Eheverbindung siehe MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, S. 64-67 sowie KIESEWETTER, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou*, S. 33-34, 371-84, siehe dazu auch KLANICZAY, *The Cult of Dynastic Saints in Central Europe*.

⁷³⁰ FRAKNOI zufolge nahm die erste Kommission im Juli 1271 ihre Untersuchung auf. FRAKNOI, *Inquisitio de vita*, S. CX. Zu den Dokumenten zuletzt DEÁK, *Árpád-Házi szent Margit és a Domonkos Hagiográfia*.

wundersame Weise durch die Heilige geheilt worden zu sein.⁷³¹ Am 23. Juli 1276 begann unter dem ersten Dominikanerpapst Innozenz V. (1276) die neuerliche Untersuchung, bei der die beiden mit ihr beauftragten italienischen Kleriker zwischen Juli und Oktober 110 Zeugen, darunter 38 Nonnen aus Margaretas Konvent, 6 Dominikaner und 5 Beginen, befragten. Ein großer Teil dieser Dokumentation ist erhalten und 1896 von Guilelmi FRAKNOI ediert wurden.⁷³² Trotz der Bemühungen endete der Prozess abermals ohne Kanonisation.

Der Grund für Margaretas Kultförderung war das dynastische Prestige, welches mit den rivalisierenden Herrscherhäusern, wie denen von Polen und Böhmen, Schritt halten wollte.⁷³³ 1267 war Ottokar I. Přemysl die Kanonisation Hedwigs von Schlesien geglückt. Danach versuchte Kuni-gunde, die leibliche Schwester von Margareta und Stefan, 1270 ihre Schwägerin Salomea heiligsprechen zu lassen, was allerdings misslang. Als dann mit dem Aussterben der Árpaden 1301 Karl Robert (1288-1343) als erster Anjou den ungarischen Thron bestieg, förderte er, um seine Herrschaft zu legitimisieren, ganz besonders die Árpadenheiligen.⁷³⁴ Vor allem engagierte er sich für den spätesten Kult der Dynastie, dem von Margareta, da er direkt mit ihr verwandt war. Als eine seiner ersten kirchlichen Handlungen nahm er 1306 den ins Stocken geratenen Kanonisationsprozess wieder auf,⁷³⁵ während seine Frau Beatrix von Luxemburg den Konvent auf der Hasenin-sel, die seit jener Zeit nur noch Margareteninsel genannt wird, mit neuen Privilegien ausstattete. 1340 wurde ein neuer Grabstein in Auftrag gegeben und wahrscheinlich entstand damals auch eine zweite Margaretenlegende.⁷³⁶ Dieses Werk, das zunächst nach seinem Fundort neapolitani-sche Legende genannt und später, als man in ihr die offizielle Margaretenvita zu erkennen glaubte, in *Legenda maior* umbenannt wurde, fand in gekürzter Form (*Legenda minor*) Eingang in die *Acta Sanctorum*.⁷³⁷ Die einem Garinus zugeschriebene Legende muss hier unberücksichtigt bleiben, da

⁷³¹ VMU 52, S. 2027.

⁷³² FRAKNOI, Inquisitio de vita et miraculis Margaretae.

⁷³³ Ausführlich mit diesem Thema beschäftigen sich die Studien von VAUCHEZ, "Beata Stirps"; KLANICZAY, The Cult of Dynastic Saints; DERS., Holy rulers and blessed princesses; DERS., Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn; DERS., I Modelli di Santità Femminile. Gegenwärtig befasst sich Cristina ANDENNA mit den Funktionen, die die Herrscherinnen in Bezug auf die Sakralisierung des Hofes ausübten. Erste Ergebnisse stellte sie in der Studie ANDENNA, 'Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani'.

⁷³⁴ Genauer dazu KLANICZAY, The Cult of Dynastic Saints, S. 111-128.

⁷³⁵ Bernard Gui berichtet in seiner Chronik darüber: *Fr. Andreas Ungarus fuit factus archiepiscopus Antibarensis per dominum Clementem papam V anno domini MCCCVI circa festum omnium sanctorum Burdegalis in curia, ubi erat pro canonizatione sancte Margarite filie quondam regis Ungarie nomine Belle optinenda missus a rege Ungarie procurator, cuius sibi in hac parte cooperatus est interventus*. KAEPPELI, Stephanus de Salaniaco et Bernardus Guidonis, Tractatus de quatuor 182, S. 102-103.

⁷³⁶ Vgl. KLANICZAY, The Cult of Dynastic Saints, S. 114-115.

⁷³⁷ Zur Entstehungsgeschichte der Legende siehe DEÁK, The Birth of a Legend, S. 93-96 sowie KLANICZAY, Holy Rulers and Blessed Princesses, S. 425-426. Zwei Versionen der Vita haben sich erhalten. Lange Zeit galt lediglich die gekürzte Version, die sich in Einzelheiten jedoch von der *Legenda maior* unterscheidet, als Garinus Werk, da deren Einleitung ausdrücklich auf den Autor verweist. AASS Jan. XXVIII, BHL 5332, S. 897-909, Handschrift: Paderborn. Heute gilt die früher als neapolitanische Legende bezeichnete Vita als *Legenda maior*. BHL 5331, Handschrift: Neapel, Bibl. Nat. Ms VIII, B. 17, s. XIV; Bibl. Vaticana Chigi F. 1384, IV, 94, s. XIV; Paris, Arsenal, Cod. Lat. 1072; Alba Iulia, Bibl. Bath. Ediert von GOMBOS, Legenda Neapolitana.

sie bereits die hagiographischen Ideale des 14. Jahrhunderts widerspiegelt und diese Epoche eine eigene Untersuchung erforderlich macht. Ich verweise hierfür auf die Studien von Viktória Hedvig DEÁK, die bei der Analyse des Werks festgestellt hat, dass Margaretas Armut bei Garinus an Bedeutung verlor und der Fokus stattdessen noch stärker auf die Demut gelegt wurde.⁷³⁸

Das Kanonisationsvorhaben scheiterte abermals. Dennoch entstand in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein *Officium Rhythmicum* zu Ehren der Heiligen.⁷³⁹ Im 17. Jahrhundert wurde nochmals ein Versuch gestartet, der diesmal vom Dominikanerorden ausging. Zwar konnten während der 1640-41 erfolgten Untersuchung Margaretas Gebeine identifiziert werden,⁷⁴⁰ die die Dominikaner 1541 bei ihrer Flucht vor den Türken mit sich genommen hatten, und eine Kopie der Prozessakten von 1276 nach Rom gesendet werden,⁷⁴¹ doch im Hinblick auf das Erstrebte missglückte das Projekt erneut.

Der Aufschwung des Margaretenkults in Italien und in den deutschsprachigen Regionen

Obwohl Margareta im Mittelalter die Heiligsprechung verwehrt blieb, kam es in Italien, gefördert von den Anjou, zu einer schnellen Kultverbreitung, wovon die 1316 entstandenen Giottofresken in der Kirche *Santa Croce* in Florenz und Simone Martini's Fresken in der Unterkirche von San Francesco in Assisi zeugen.



Simone Martini 1316 Margareta von Ungarn in der Unterkirche von San Francesco in Assisi

⁷³⁸ DEÁK, Árpád-Házi szent Margit és a Domonkos Hagiográfia.

⁷³⁹ Vgl. PASZTOR, Margherita d'Ungheria, S. 798.

⁷⁴⁰ Bedauerlicherweise wurde 1789 ein Großteil der Reliquien zerstört, die verbliebenen Überreste befinden sich heute in Esztergom, Győr und Pannonhalma.

⁷⁴¹ PASZTOR, Margherita d'Ungheria, S. 797-98.

Begünstigend kam hinzu, dass Margareta irrtümlicherweise das berühmte mystische Werk *Miroir des âmes simples*, der 1310 in Paris verbrannten Begine Marguerite de Porète, zugeschrieben wurde,⁷⁴² obwohl es sich bei dem *Specchio delle anime semplici dalla beata Margherita figliuola del re d'Ungheria scripto* eindeutig um eine italienische Übersetzung desselben handelt. Es ist anzunehmen, dass man die Schrift auf diese Weise vom Makel der Häresie befreien wollte. Im Zuge dessen wurde die ungarische Margareta im 14. und 15. Jahrhundert häufig als Prophetin mit einem dicken Buch in der Hand dargestellt.⁷⁴³ Eine Handschrift des *Specchio* weist im Einleitungsteil überdies auf die Stigmatisierung der Prinzessin hin, die bis dahin in der Legendentradition völlig unbekannt war.⁷⁴⁴ Diese nur in Italien verbreitete Legende entstammt der Zeit, als sich die Dominikaner im Wettbewerb mit den Minoriten darum bemühten, heilige Mystikerinnen als Konkurrenz zu Franziskus aufzubauen.⁷⁴⁵ Die berühmteste von ihnen und gleichzeitig die einzige offiziell anerkannte stigmatisierte Dominikanerin war die Mantellatin Katherina von Siena (1347-1380), die ihre Gnadenzeichen 1375 während der Ekstase erlangt haben soll. Maßgeblichen Anteil an der Verbreitung ihres Kultes hatten ihr spiritueller Führer Raymund von Capua (um 1330-1399) und ihr Anhänger Thomas von Siena (1350-1434),⁷⁴⁶ die mit ihrem Engagement die päpstliche Anerkennung des dominikanischen Drittordens erlangen wollten. Ihrer Initiative ist es zu verdanken, dass Katharina 1461 als erste Dominikanerin heiliggesprochen wurde. Ihr Heiligenbild als Mystikerin, Prophetin und Seelenführerin kann als weiblicher Typus dominikanischer Ordensheiligkeit gelten, was freilich problematisch war, da Frauen eine aktive Rolle innerhalb der Kirche verweigert wurde, was wohl auch der Grund dafür ist, dass Katharinas Kanonisation erst achtzig Jahre nach ihrem Tod erfolgte. Umstritten war zudem ihre Verehrung als Stigmatisierte, da besonders die Franziskaner dieses Phänomen als einzigartige Gnade ihres Gründers betrachteten. Dennoch sollte das Signum der weiblichen Mystikerin wie es sich auch in den bereits angesprochenen Schwesternbüchern darstellt, zum Identitätsmerkmal des weiblichen Ordenszweigs werden, auf das besonders in Zeiten der Krise recurriert werden konnte.

⁷⁴² Siehe dazu die Aufsätze von BANFI, *Le stimate della B. Margherita d'Ungheria* sowie KLANICZAY, *On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary*.

⁷⁴³ So zum Beispiel auf einem Polyptychon in Florenz aus der Mitte des 14. Jahrhunderts und einem von Ludovico d'Angelo im späten 15. Jahrhundert gefertigten Gemälde, das sich heute in Perugia befindet. Zu den Bildern KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, S. 375-76.

⁷⁴⁴ Siehe BANFI, *Le stimate della B. Margherita d'Ungheria*, S. 304-306. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, S. 377, Anm. 258.

⁷⁴⁵ Im 14. Jahrhundert wurde beispielsweise die selige Helene von Ungarn, von der behauptet wurde sie sei die *magistra* der heiligen Margareta gewesen, als stigmatisierte Mystikerin verehrt. Siehe KLANICZAY, *La Fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia*, S. 12-14; DERS., *On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary*, S. 276, 281-82.

⁷⁴⁶ Siehe dazu BOESCH GAJANO / REDON, *La Leggenda Maior di Raimondo di Capua, costruzione di una santa*.

Im Zusammenhang mit Katharinas Kultpropaganda gewann auch Margaretas Kult an überregionaler Bedeutung. Als nämlich Thomas Caffarini für das Supplementum zu Katharinas Vita nach anderen heiligen Dominikanerinnen forschte und Briefe nach ganz Europa entsandte, wurde ihm eine Legende geschickt, über die er folgendes berichtet:

„Ich habe eine Legende jener gesegneten Margareta gesehen, die ich von Pisa erhalten habe; sie befindet sich jetzt im Konvent von San Domenico in Venedig [...] und im 30. Kapitel heißt es: `Als die Jungfrau Margareta eines Tages in ihrer Kapelle [...] unter Tränen betete, sah eine Schwester, wie sie einige Ellen von der Erde emporgehoben wurde und so über einen Zeitraum von zwei Stunden verharrte; als sie später zu ihrem Lager zurückkehrte, wurde von der gleichen Schwester gesehen, daß sie an fünf Stellen ihres Körpers, nämlich an den Händen, den Füßen und an der Seite, fünf blutende Wundmale hatte. Die heilige Jungfrau erreichte durch Bitten von ihr, daß sie das Geheimnis bewahrte, solange sie lebe. Und so tat sie es nach dem Tod der Jungfrau allen kund. Das gleiche tat der Beichtvater der Jungfrau. Aber auch viele andere haben die Stigmen gesehen und bezeugt. Als die Untersuchungsrichter Innozenz' V. nach langer Zeit ihren Leichnam sehen wollten und das Grab öffneten, fanden sie wie vorausgesagt die erwähnten Stigmen und bezeugten sie urkundlich.“⁷⁴⁷

Auch im deutschsprachigen Raum erlebte Margaretas Kult im Zuge der Observanzbewegung⁷⁴⁸ einen Aufschwung. Darauf deutet ein im Katharinenkloster zu St. Gallen befindlicher Codex mit dem Titel „Von den 40 Myrrhenbüscheln“ hin,⁷⁴⁹ der 1493 ebenda entstanden ist. Er enthält neben der Lebensbeschreibung der heiligen Margareta von Ungarn auch die Viten der Schwestern von Töss, der heiligen Ida, der heiligen Elisabeth, der Mechthild von Hackeborn, des heiligen Ludwig von Toulouse sowie Berichte über der Gründung und das Leben der Schwestern des Klosters Katharinenthal.

Dennoch sollten trotz überregionaler und anhaltender kultischer Verehrung der ungarischen Prinzessin noch mehr als 500 Jahre bis zu ihrer Kanonisation vergehen. Sie erfolgte während des Zweiten Weltkriegs, am 19. November 1943, dem Fest der heiligen Elisabeth von Thüringen. Papst Pius XII. verkündete:

⁷⁴⁷ Thomas von Siena [T. Caffarini], Das Supplementum, nach der Übersetzung v. SCHWARZBAUER, 2. Teil, 7. Kap. A3, S. 194-95. *Item, quod plus est, quia etiam vidi unam legendam dicte beate Margarite, quam habui de Pisis et nunc est in conventu sancti Dominici de Veneciis [...] ubi capitulo XXX sic dicitur quod `Cum quadam die virgo Margarita, in oratorio suo [...] lacrimose oraret, visa est a quadam sorore elevari a terra per cubitos plures, sic quod per spatium duarum horarum se habens, cum postea rediret ad lectum suum visa est ab eadem sorore habere in quinque locis sui corporis, manibus videlicet et pedibus ac latere, stigmata quinque sanguinolenta. A qua virgo sancta precibus obtinuit quod, quam diu viveret, teneret secretum. Unde idipsum, post mortem virginis, omnibus revelavit. Et consimiliter confessor virginis hoc ipsum quoque plurimi viderunt et attestati sunt. Et qualiter quidam inquisitores Innocentii quinti, post multum temporis, volentes videre corpus eius, aperientes sepulcrum dicta stigmata, ut prefatum est, invenerunt et inde instrumentum publicum confecerunt.* Thomas von Siena, Libellus de Supplemento nach der Edition von CAVALLINI / FORALOSSO, S. 175. Zu weiteren Quellen bezüglich Margaretas Stigmatisation siehe KLANICZAY, On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary, S. 274-75. Die ersten Bilddokumente der stigmatisierten Margareta entstanden zwischen 1340 und 1370. Ein von 1368 datiertes Fresko in der Kirche San Domenico in Perugia ist eine der ältesten bildlichen Darstellungen. Margareta ist mit einem Heiligenschein zu sehen, während sie die Stigmata, ähnlich wie Franziskus, von einem kruzifixartigen Seraph erhält. Durch derartige Bilder suchten die Dominikaner das franziskanische Monopol der Stigmatisation zu beenden. Zu den Abbildungen G. KLANICZAY, On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary, S. 277 sowie T. KLANICZAY, La Fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia, S. 9-10.

⁷⁴⁸ Im deutschsprachigem Gebiet machte sich vor allem Johannes Meyer (1422-1482) als Reformator von Frauenklöstern verdient.

⁷⁴⁹ Von den 40 Myrrhenbüscheln. Leben der Schwestern von Töss, Leben der hll. Ida, Elisabeth von Ungarn, Margarethe von Ungarn, Mechthild von Hackeborn, Buch der besonderen Gnade, Kloster Katharinenthal: Gründung und Leben der Schwestern, Leben des hl. Ludwig, in: Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, S. 162-166.

„Auf diese Weise dem Bräutigam der Jungfrauen geweiht, versuchte sie unermüdlich durch Verachtung der Welt und ihrer selbst und durch Züchtigung ihres Leibes dem König der Märtyrer gleich zu werden.“ [...] In harten Bußen und Fastenübungen sowie ständig im Gebet wollte sie die Greuelthaten der Kriege in ihrer Heimat sühnen.“⁷⁵⁰

Im Zuge der Heiligsprechung verfasste Marcellus Elemér LOVAS eine neue Margaretenlegende.⁷⁵¹

4.8.3. Der Inhalt der *Legenda b. Margaritae de Ungaria (Legenda vetus)*

Margaretas älteste Vita, die um 1275 verfasste *Legenda vetus* besteht aus zwei Teilen, wovon der erste Teil ihr Klosterleben und der zweite ihre Wundertaten schildert.⁷⁵² Im Fokus der Vita stehen die Demut und die Armutsliebe der Prinzessin. Diese Tugenden werden mit der königlichen Herkunft Margaretas kontrastiert, weshalb gleich zu Beginn des Werks ihre ehrwürdigen Verwandten gepriesen werden. Mit Ausnahme der heiligen Elisabeth handelt es sich nur um männliche Angehörige: Margaretas Vater, der ungarische König Bela IV., dessen Vater Andreas II. (der Vater der heiligen Elisabeth) sowie Margaretas Bruder Stefan V.⁷⁵³ Am Beginn von Margaretas religiösem Lebensweg steht das Opfer ihrer Eltern, die während des Tartareneinfalls in Ungarn für die Rettung ihres Landes geloben, ihr neugeborenes Kind ins Kloster zu geben. Da noch nie zuvor eine ungarische Königstochter Nonne geworden war, bekundet das Königspaar mit diesem Eid den christlichen Glauben des Herrscherhauses.

Durch das Opfer wird Margareta zur Retterin ihres Landes. Später prophezeit die kindliche Margareta die siegreiche Rückkehr ihres Vaters vom Feldzug gegen den Fürsten von Österreich, woran sich zeigt, dass in der Vita Politik und Religion eng miteinander verbunden sind.⁷⁵⁴

Im Alter von drei Jahren kommt Margareta ins Kloster Vespem. Sie tritt, dass macht die Vita mehrfach deutlich, die Nachfolge ihrer heiligen Tante Elisabeth an. Wie diese wird sie als Liebhaberin der Demut und der Armut bezeichnet,⁷⁵⁵ wobei ihre königliche Abstammung als Bürde erscheint, so dass sie auf alle erdenkliche Weise versucht, sich den übrigen Schwestern gleich zu stellen oder sich noch mehr zu erniedrigen und deren Magd zu werden. Vor allem Margaretas rigide asketische Praktiken übertreffen die der anderen Schwestern. Als sie im Alter von fünf Jahren bemerkt, dass die Schwestern unter ihrer Kleidung ein Bußgewand tragen, bittet sie ihre geistliche Mutter, ihr dies auch zu erlauben. Obwohl ihr zarter, kindlicher Körper das raue Cilici-

⁷⁵⁰ Zitiert nach SAUSER, Margarita von Ungarn.

⁷⁵¹ LOVAS, Árpádházi B. Margit első élettrajzának írója - Marcellus.

⁷⁵² Die einzelnen Teile sind nicht klar voneinander abgetrennt, sondern gehen ineinander über. Der besseren Lesbarkeit halber wurde daher bei der deutschen Übersetzung der Legende eine Einteilung in zehn Kapitel vorgenommen (chronologischer Teil ohne Wundersammlung). MÉSZÖLY, Eine alte deutsche Handschrift aus dem XV. Jahrhundert.

⁷⁵³ *Venerabilis itaque hec virgo Margareta ex illustri prosapia regum Hungarie duxit originem, cuius pater carnalis Ungarorum illustris rex Wela quartus, avus rex Andreas tertius (!), pater beate Elisabeth, secundum carnem frater vero uterinus rex Stephanus quintus extiterunt.* VMU 2, S. 2009.

⁷⁵⁴ *‘Dominus meus rex sanus revertetur, exercitus eius dispergetur, sed dux Austrie occidetur.’* VMU 3, S. 2010.

⁷⁵⁵ *Gaudebat enim iam ex tunc de insigniis humilis et beate paupertatis.* VMU 4, S. 2010.

um zunächst nicht verträgt, trägt sie es später regelmäßig und verschärft es mit zunehmendem Alter.⁷⁵⁶ Ihre Demut bewirkt, dass sie sich vor den Schwestern schämt, wenn sie aus Achtung gegenüber ihren königlichen Eltern einmal bessere Kleider tragen muss. Dann beeilt sie sich stets, diese durch niedrige Dienste derart zu beschmutzen, dass sie nicht besser als die andern gestellt ist.

Margaretas Tugenden nehmen zu, als sie im Alter von zehn Jahren gemeinsam mit einigen Schwestern das neugebaute Kloster auf der Haseninsel bezieht und die Gelübde ablegt. Die Vita berichtet, dass ihr heiliger Lebenswandel zahlreiche Fürstinnen und edle Frauen anzieht, die herbeikommen, um sie zu sehen und sich ihrem Gebet zu empfehlen. Auch ihre leibliche Schwester und ihre Mutter sind häufig im Konvent zu Gast. Um nicht den Verdacht weltlichen Umgangs aufkommen zu lassen, wird Margareta als Liebhaberin des Schweigens gepriesen und wiederholt für ihr tugendhaftes, demütiges Verhalten gelobt: sie lässt nicht zu, dass ihr bessere Speisen gereicht werden, sondern begnügt sich mit dem, was auch die anderen Schwestern essen; sie isst am liebsten gemeinsam mit dem Konvent und muss sich zwingen, wenn einmal ihre Mutter oder ihre Schwester zu Gast sind⁷⁵⁷; sie vermeidet schändliches Lachen und schenkt ihre ganze Liebe Christus, weshalb sie viele Stunden unter Tränen im Gebet verbringt. Ihre Gebetsleistung übertrifft die der anderen Schwestern, denn in Nachahmung ihrer heiligen Tante zieht sie sich sogar während der Schlafenszeit zum Gebet zurück, während zwei Schwestern darüber wachen, dass keiner sie stört.⁷⁵⁸ Ebenso hält sie sich an die christlichen Fastenzeiten. Am Karfreitag nimmt sie den ganzen Tag kein Essen zu sich, sondern beweint das Leiden und Sterben Christi.⁷⁵⁹

Margaretas asketische Praktiken haben innerhalb der Vita die Funktion adlige Gewohnheiten zu konterkarieren, wie sich an den folgenden Passagen deutlich erkennen lässt. So ruft der häufige Besuch ihrer Mutter, ihrer Schwester oder anderer hochgestellter Personen bei ihr Scham hervor, weil sie jede Art des Müßiggangs verachtet, widmet sie sich in ihrer freien Zeit der Handarbeit.⁷⁶⁰ Ihre Mitschwester haben später bezeugt, dass sie wegen ihrer Keuschheit während ihres siebenzehn Jahre währenden Klosterlebens selbst bei schwerer Krankheit nie ein Bad genommen⁷⁶¹ und sich nicht einmal oberhalb der Unterschenkel gewaschen hat. Indem Margareta die Würmer, die sie quälen mit Geduld erträgt, erscheint die Ablehnung von Sauberkeit als eine Form der Askese. Die darin zum Ausdruck gebrachte Begnadung wird einem Dominikaner in einer Vision offen-

⁷⁵⁶ Siehe VMU 10, S. 2012.

⁷⁵⁷ [...] *cibis conventus erat contenta. Nam extra conventum nisi ratione matris vel sororum suarum ducissarum presentium in claustris vix coacta et hoc raro comedebat.* VMU 6, S. 2011.

⁷⁵⁸ EBD.

⁷⁵⁹ VMU 8, S. 2011.

⁷⁶⁰ VMU 7, S. 2011.

⁷⁶¹ VMU 9, S. 2011.

bart, in der er ihre Kleider von Würmern wimmeln und ihr Gesicht wie einen Edelstein leuchten sieht. Margareta ist von der Heiligkeit ihres Tuns überzeugt, denn wenn die Schwestern und Brüder sie darum bitten, die Strenge ihre Askese zu mildern, verweist sie stets auf den himmlischen Lohn.

Eine wichtige Funktion innerhalb der Vita kommt den Werken der Barmherzigkeit zu. Als Nachfolgerin der heiligen Elisabeth empfindet Margareta besonderes Mitleid mit den kranken Schwestern und sorgt wie eine Amme für sie, indem sie ihnen Kopf und Füße wäscht und ihre Betten bereitet. Während die thüringische Landgräfin Margareta als Exempel dient, sind Margaretas Tugenden und Werke Vorbild für ihre Mitschwester. Hält sich eine nicht daran, ermahnen sie die anderen, indem sie ihr sagen: „Das ist nicht die Regel, die uns Margareta hinterlassen hat.“⁷⁶² Margareta sorgt sich auch um die Kranken, die außerhalb des Klosters leben und vergießt zahlreiche Tränen aus Mitleid mit ihnen. Um ihnen zu helfen, lässt sie den Armen auf dem Land durch den Provinzial Almosen geben. Außerdem ermahnt sie ihren Vater, dafür zu sorgen, dass die Kirchen in seinem Reich nicht unterdrückt und die Armen, Witwen und Waisen beschützt werden, womit Margareta als deren Patronin fungiert.⁷⁶³

Innerhalb der Vita wird Margaretas Begnadung auf ihre Abstammung von der Ápadendynastie, die innerhalb eines Offenbarungsberichts als *beata stirps* präsentiert wird, zurückgeführt. Demnach sehnt sich der dominikanische Provinzialminister danach, zu erfahren, durch welche Verdienste sich die alten Väter die Vollkommenheit erworben haben. Ihm wird geweissagt, dass dafür drei Dinge erforderlich wären: Gott zu lieben, niemanden zu missachten außer sich selbst und über niemanden zu urteilen.⁷⁶⁴ Der Minister erzählt Margareta von der göttlichen Eingabe, die sich seine Worte zu Herzen nimmt und dabei an die heiligen Ahnen ihrer eigenen Familie denkt: sie erinnert sich an den seligen Stephan, den ersten christlichen Herrscher Ungarns, der sein Volk durch seinen Glauben und seine Worte von der Götzenverehrung befreit hat; sie gedenkt des seligen Emmerichs, des Sohns des heiligen Stephans, der seine Keuschheit selbst in der Ehe bewahrt hat; und sie denkt weiter an den heiligen König Ladislaus, der zum Ruhme Ungarns regiert und das Land gegen Invasoren verteidigt hat, insbesondere vor den Einfällen der Heiden aus dem Osten, der darüber hinaus ein überaus frommer Herrscher war, der sich mit Dingen beschäftigte, die sonst eher Angelegenheit der Kleriker sind; überdies, so endet die hagiographische Lobprei-

⁷⁶² 'Hec non est de regula domine nostre sororis beate Margarete.' VMU 13, S. 2013.

⁷⁶³ [...] ut ecclesiam Dei in regno suo conculcari non sineret per tyrannidem principum et militum, et pauperes, viduas, orphanos et huiusmodi personas miserabiles defensaret [...]. VMU 15, S. 2013.

⁷⁶⁴ [...] cuidam de potioribus fratribus provincie nostre, qui tunc provincialatus habebat officium, frequentius meditati et Dominum affectu multo deprecanti, ut sibi revelare dignaretur quenam illorum antiquorum patrum fuerit perfectio, per quam ad tantum culmen virtutem et tantam tanquam suavissimam Dei cognitionem [...] Hec est perfectio patrum Deum amare, seipsum contempnere, neminem contempnere, neminem iudicare!' VMU 11, S. 2012.

sung, verehrt Margareta ihre Tante, die selige Elisabeth, deren Andenken die Kirche mit Freuden feiert. Während Margareta über all das nachsinnt, betet sie aus der Tiefe ihres Herzens und bittet darum, sich ihrer Ahnen würdig zu erweisen und wie sie teilhaftig zu werden an der Gnade Gottes.⁷⁶⁵

Als Angehörige der Herrscherdynastie fungiert Margareta auch als Friedenstifterin. Als es zwischen ihrem Vater und ihrem Bruder zu einem Krieg kommt, der jegliche Ordnung im Reich verkehrt und viele unschuldige Menschen hart trifft, vergießt sie zahlreiche Tränen und unterzieht sich strengen Kasteiungen, um die Sünden ihrer Angehörigen zu büßen. Zudem fordert sie die Ordensbrüder, Schwester und andere geistliche Personen zur Mithilfe auf. Als sie gefragt wird, warum sie sich wegen dieser Sache so quäle, die sie nichts angehe, antwortete sie:

„Die Mutter der heiligen Christenheit wird in ihren Gliedern zerrüttet und grausam gepeinigt, und ihr fragt, was es mich angeht? Hat sie nicht mich und euch hervorgebracht? Bin ich nicht ihre Tochter? Ich bin es auf jeden Fall.“⁷⁶⁶

Als sie sieht, dass das Übel nicht nur von den Tartaren, sondern auch von den Christen ausgeht, greift sie zu härteren Bußmaßnahmen, indem sie sich mit einem Cilicium aus Igelhaut bekleidet und mit der Geißel kasteit. Wenn sie dazu ermahnt wird, in ihren Bußwerken Maß zu halten, verweist sie auf den Dienst, den sie Gott schuldet und die Kürze des Lebens.⁷⁶⁷

Auf diese Weise verdient sie sich die himmlische Belohnung, was daran offenbar wird, dass sich bereits in ihrer Sterbestunde und kurz danach mehrere wundersame Erscheinungen ereignen: eine Prämonstratenserin sieht, wie die sterbende Margareta inmitten von unzähligen Heiligen gekrönt wird; ähnliches wird einem Bruder geoffenbart, der erfährt, dass sie nun ganz in Gold gekleidet sei; und einer Religiose wird das freudige Ereignis durch einen außergewöhnlichen Stern über dem Kloster angezeigt.⁷⁶⁸ Die Vita endet mit zahlreichen Heilwundern durch die bewiesen wird, dass Margareta auch nach ihrem Tod präsent ist. Sie wirkt unter anderem als Schutzpatronin ihrer Familie, indem sie ihren Neffen, den ungarischen König Ladislaus, heilt.

⁷⁶⁵ *Revoluebat crebrius secum et conferebat cum aliis interdum progenitorum suorum vitam et vite sanctitatem beati scilicet Stephani primi regis et apostoli ungarorum Cuius fidem et catholice fidei predicationem qua suam convertit gentem ab ab ydolorum cultura ecclesia narrat vulgarica. Beati Henrici filii eiusdem sancti Stephani regis sanctissimam virginitatem, qui cum haberet sponsam nobilissimam utpote filiam imperatoris romanorum divinitus facta sibi revelatione ut in eius gestis habetur virginalem cunctis diebus vite sue cum sua sponsa illibatam servavit castitatem quod maxime testimonio eiusdem sponse sue fuit post obitum suum efficaciter comprobatur. Sancti quoque Ladislai regis qui gloriosa regni gubernatione et defensione adversus invasores maxime insultus paganorum partium orientalium ut scriptum continet ungarorum. Amministrans frequentissime causam clericis iusticiis regalibus et in orationibus ac ceteris sanctis operibus vacans etiam quiete corporis relegata noctes ducebant insomnes. [...] Beate etiam Elizabeth amite sue cuius gloriosa merita pene cum gaudio celebrat ecclesia. In huiusmodi qui meditationibus et collationibus seipsam occupans alta traherebat suspiria ut eorum imitari vestigia et consequi merita dei munere digna efficeretur.* VMU 12, S. 2012-13.

⁷⁶⁶ „Mater sancta ecclesia omnium fidelium animarum in membris suis preciosis dilaceratur et ipsa crudeliter affligitur et vos dicitis mihi: Quid ad te? Numquid non ipsa regeneravit me una vobiscum? Numquid non de filiabus eius sum? Sum utique.“ VMU 17, S. 2015.

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ VMU 20-22, S. 2017.

4.8.4. *Imitatio Elisabeth: Die Dominikanerin Margareta von Ungarn*

Bei der Vita Margaretas von Ungarn handelt es sich um die erste Heiligenlegende des ungarischen Raums. In dieser Region war der Grad der Schriftlichkeit damals noch nicht so weit fortgeschritten wie in den deutschen und brabanter Gebieten. Dies ist wichtig, um das Werk angemessen beurteilen zu können. Denn anders als die bisher untersuchten Texte ist das Werk vergleichsweise knapp und simpel aufgebaut. Signifikanter jedoch ist, dass die Vita statt ein Modell weiblicher Dominikanerheiligkeit zu entwickeln, durchweg politisch motiviert ist. Die Gründe dafür könnten die politische Lage Ungarns (nach den Mongoleneinfällen) und die einflussreiche Stellung des Ordens in der Region sein. Denn die Predigerbrüder erreichten 1221 noch vor den Franziskanern das Land und erzielten in den ersten Jahrzehnten große Erfolge, wie sich an der rasch zunehmenden Zahl der Konvente zeigt.⁷⁶⁹ Als die Kumanen im Zuge des Mongolensturms (1241/42) aus ihren Heimatgebieten flohen und sich in Ungarn niederließen, übernahmen Dominikanermönche die schwierige Aufgabe ihrer Missionierung.⁷⁷⁰ Um die Beziehungen zwischen Kumanen und Ungarn zu festigen, vermittelte der Orden die Eheschließung des ungarischen Königs mit einer Kumanenprinzessin. Stephan V. war der Bruder Margaretas und zugleich derjenige, der sich als erster für ihre Heiligsprechung einsetzte. Es verwundert also nicht, dass sein Beispiel in der Margaretenvita lobend erwähnt wird.

Die Vita schreibt Margaretas religiöses Leben der Verehrung ihrer jüngst heiliggesprochenen Tante, Elisabeth von Thüringen/Ungarn, zu. In Sätzen wie dem Folgenden wird die Nachahmung deutlich:

*Deus, vellem quod ego essem una ancilla pauperis potius, quam filia regis, quia magis possem servire Deo.*⁷⁷¹

Stephan und Elisabeth sind jedoch nicht die einzigen Verwandten, die im Werk genannt werden, vielmehr wird das ungarische Herrscherhaus durch den Lobpreis weiterer Árpadenheiliger als *beata stirps*⁷⁷² präsentiert. Selten widmet sich eine aus Ordenskreisen stammende Vita so ausführlich dem Heiligenkult einer Dynastie, wie es die Margaretenvita tut. Wahrscheinlich wirkten hier noch alte Heiligkeitsvorstellungen fort. Im Westen Europas hatten sie sich längst mit den Idealen der Mendikanten gemischt, was sich deutlich an der nur wenige Jahre später entstandenen franziskanischen *Legenda Major* Elisabeths von Thüringen zeigt. Diese verfolgt ein ähnliches dynasti-

⁷⁶⁹ Bis zum Tartareneinfall 1241 hatten die Dominikaner mehr als 10 Klöster in Ungarn gegründet. Den Protokollen des Generalkapitels von 1277 zufolge gab es damals in der ungarischen Provinz 30 Männer- und 3 Frauenklöster. 1303 waren es bereits 37 Männer- und 3 Frauenklöster, obwohl zu der Zeit schon die tschechischen und polnischen Provinzen losgelöst worden waren. BORÓVI, Art. Dominikaner, Dominikanerinnen in Ungarn.

⁷⁷⁰ Nach der Dominikus-Vita Dietrichs von Apolda hatten schon Diego und Dominikus den Wunsch zur Kumanenmission verspürt: *Nec tantum Christianorum, verum etiam gentilium maximeque Cumanorum desiderabat salutem, quos etiam personaliter adire decreverat ut eis verbum fidei nuntiaret.* Dietrich von Apolda, Liber de vita et obitu et miraculis sancti Dominici, in: AASS, Aug. I, S. 198.

⁷⁷¹ Dies bezeugten Schwester Candida sowie die Begine Elisabeth im Heiligsprechungsprozess von 1276. FRANKOÏ, Inquisitio de vita et miraculis Margaretae, S. 261, 297.

⁷⁷² Siehe dazu den Aufsatz von VAUCHEZ, "Beata Stirps".

sches Interesse, bei der Gegenüberstellung mit der Margaretenvita fällt jedoch auf, dass letztere die Herrscher allein wegen ihrer Tugenden und Verdienste preist, ohne auf den Dominikanerorden Bezug zu nehmen, während die franziskanische Elisabeth-Vita gezielt Ordenspropaganda betreibt und die Wohltaten der ungarischen Fürsten und Fürstinnen gegenüber den Minoriten herausstellt.⁷⁷³ So wird Béla IV. als Wohltäter der Franziskaner gewürdigt und behauptet, dass er, wegen seiner großen Verehrung für den Orden vor seinem Tod Franziskanerterziar geworden sei und seinem Wunsch entsprechend in der Ordenskirche in Esztergom beigesetzt wurde. König Stephan V. wird als *serenissimus Rex Hungaricae* bezeichnet und als Stifter eines Altarbildes, welches Elisabeth im Franziskanerhabit zeigt und sich in derselben Kirche befand, geehrt. Von seinen Schwestern, den Witwen Yolanda und Kunigunde, wird gesagt, dass sie nach dem Vorbild ihrer heiligen Tante Konvente in Gnesen und Sandomir gründeten. Coloman, ein weiterer Bruder der thüringischen Landgräfin, wird wegen seiner keuschen Ehe mit Salomea verehrt. Diese trat, nachdem er im Kampf gegen die Tartaren gefallen war, in den von ihr gestifteten Klarissenkonvent ein. Da die *Vita Elizabeth* zeigen will, wie die heiligen Árpaden den Orden des franziskanischen Hagiographen förderten, bleibt die Dominikanerin Margareta von Ungarn unerwähnt.

Im Lebensbericht Margaretas von Ungarn fungieren die Dominikaner lediglich als Zeugen der Wunderberichte. Weibliches „Dominikanersein“ wird nicht spezifiziert, da der Schwerpunkt der Vita auf der Elisabethnachfolge liegt. Zwar gibt es Textstellen, wie jene über die Handarbeit zur Vermeidung der Langeweile, die sich auch in den Konstitutionen der Ordensschwestern finden lassen, sie tauchen aber ebenso in den Regeln anderer weiblicher Gemeinschaften auf.⁷⁷⁴ Im Vergleich zu späteren Dominikanerinnenviten, die mit Vorliebe mystische Erscheinungen, Offenbarungen und Gnadenerlebnisse thematisieren, beschränkt sich die Margaretenvita auf Demuts-, Armuts- und Askeseschilderungen, worin schwerlich etwas spezifisch „Dominikanisches“ erkannt werden kann. Der Grund dafür könnte die skeptische Haltung des Predigerordens zur *cura monialium* sein.

Die Einstellung des Dominikanerordens zu den Frauen

1206 war das erste Frauenkloster von Bischof Diego in Prouille gegründet worden. Später diente es Dominikus als Stütz- und Ausgangspunkt seiner *sancta praedicatio*.⁷⁷⁵ Er selbst gründete ein Frauenkloster in Madrid und erhielt zudem von Papst Innozenz III. den Auftrag das Kloster St. Sixtus in Rom zu reformieren.⁷⁷⁶ Dennoch zeigte sich bei dem alternden Dominikus eine zuneh-

⁷⁷³ Die Vita sanctae Elizabeth, in Auszügen ed. v. Sedulius, in: Historia Seraphica vitae B. P. Francisci Assisiatis, S. 590-98.

⁷⁷⁴ Siehe RAFFIN, Brève Histoire des Constitutions des Moniales de l'Ordre des Prêcheurs, S. 111-112.

⁷⁷⁵ Zur Klostergründung siehe VICAIRE, Prouille fut-il un couvent double; DERS., L'action de Saint Dominique sur la vie régulière des femmes.

⁷⁷⁶ Zur Gründung von St. Sixtus siehe KOUDELKA, Le 'Monasterium Tempuli' et la Fondation dominicaine de San Sisto.

mende Zurückhaltung gegenüber den Frauen, da er fürchtete, dass die Brüder durch die Betreuung der Schwestern zu sehr von ihrer eigentlichen Tätigkeit, der Verkündigung des Gotteswortes, abgehalten werden könnten. Noch auf dem Sterbebett soll er seine Mitbrüder vor dem allzu vertrauten Umgang und zu enger Gemeinschaft mit ihnen gewarnt haben.⁷⁷⁷ Später, als die Predigerbrüder in den deutschsprachigen Gebieten große Erfolge unter den Beginen verbuchten, setzte der Ordensgeneral Jordan von Sachsen alles daran, dieser Art der seelsorgerischen Betreuung Einhalt zu gebieten, wie aus seinem Brief an den Provinzprior der Lombardei hervorgeht:

„Weil ich sehe, daß gegenwärtig euer Gewissen wie ein zitterndes Blatt sich ängstigt, da ihr glaubt, daß jene Konstitution, durch die den Brüdern verboten wird, Frauen die Haare abzuschneiden, den Habit zu geben und zur Profeß zuzulassen, zur Beeinträchtigung der Schwestern von St. Agnes [die Gemeinschaft der Diana von Andalo] erlassen worden sei [...] niemals ist das irgend einem der Definitorien in den Sinn gekommen, außer freilich wegen derjenigen Brüder, die in einigen Provinzen, wie in Deutschland, und auch sonstwo, wenn sie zum Predigen ausgingen, Dirnen und ganz jungen Mädchen, die sich entweder zur Buße bekehren wollten oder sich zum Gelübde der Keuschheit anboten, die Tonsur und den Habit zu erteilen und sie zur Profeß zuzulassen pflegten.“⁷⁷⁸

Nicht nur, dass die Offenheit Frauen gegenüber vom Weltklerus mit Argwohn betrachtet wurde, obendrein machte den Brüdern die wirtschaftliche Leitung der Frauenkonvente zu schaffen, die sie an ihrer Hauptaufgabe, der Verkündigung des Gotteswortes, hinderte. Jordans Brief nimmt Bezug auf die Generalkapitelsbeschlüsse von 1228, die sowohl die *cura mulierum* als auch die *cura monialium* untersagt und definitiv jegliches Engagement gegenüber frommen Frauen verboten hatten:

„Kraft des Heiligen Geistes und unter Strafe der Exkommunikation verbieten wir strikt, daß keiner unserer Brüder weiterhin sich mühen und dafür sorgen soll, daß unseren Brüdern die Seelsorge und Betreuung von Nonnen oder anderer Frauen-Religiösen übertragen wird. Und wenn einer sich herausnehmen sollte, dem zuwiderzuhandeln, dann soll er bestraft werden mit jener Sanktion, die für eine schwere Schuld vorgesehen ist.“⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ *In ipso suae aegritudinis lectulo duodecim de Fratribus discretioribus advocans coepit ad fervorem, et ad promotionem Ordinis ac perseverantiam sanctitatis hortari, admonens feminarum, maxime juvenularum, suspecta vitare consortia, quoniam hoc genus illecebrosus est nimis et efficax illaquendis animabus, nondum ad purum excoctis. En, inquit, usque ad hanc horam in carnis incorruptione misericordia me divina servavit; non tamen hanc me imperfectionem evasisse confiteor, quin magis me afficerent juvenularum colloquia, quam vetularum affatus.* Vita de S. Dominico Auctore B. Jordano synchrono ex Ordine Praedicatorum & secundo ejusdem Ordinis Magistro generali, Kap. 68, S. 36, Online unter: <http://iteadjmj.com/SANTO/Domin1.pdf> (11.04.2012). Nach dem Tod des Dominikus verstärken sich die Widerstände gegen die Angliederung weiterer Frauenklöster im Orden. Schon die Frauenklöster S. Domingo, S. Agnese, St. Sixtus sowie das zunächst für ehemalige Prostituierte in Toulouse gegründete Kloster zeigten wesentlich konventionellere Züge als Prouille. Siehe dazu SCHEEBEN, Die Anfänge des Zweiten Ordens.

⁷⁷⁸ Zitiert nach MUMBAUER, Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen, Brief Nr. 49, S. 99. *Quia ad sonitum folii vestram ad praesens conscientiam intuetor expavisse, dum constitutionem illam, quam mulieres tonderi, indui, vel ad professionem recipi Fratribus prohibetur, in praejudicium Sororum Sanctae Agnetis creditis esse factam [...] enim unquam in aliquorum Definitorum conscientiam hoc ascendit, nisi propter eos duntaxat Fratres, qui in aliquibus provinciis, velut in Theontonia et etiam alias, dum in praedicatione exirent, meretrices aut juvenulas virgines sibi converti volentes ad poenitentiam, sive ad votum continentiae se offerentes, facile tondere, induere, vel ad professionem recipere consueverunt.* BERTHIER, B. Jordanis de Saxonia Opera, Epistolae, S. 105. Jordan versicherte Diana von Andalo aus dem Konvent von Bologna, dass ihre Gemeinschaft von den Beschlüssen nicht betroffen sei. Siehe Briefe Nr. 47 u. 48, bei MUMBAUER, S. 94-98; bei BERTHIER, S. 103-105.

⁷⁷⁹ Zitiert nach FRANK, Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, S. 109. *In virtute Spiritus sancti et sub pena excommunicationis districe prohibemus ne aliquis fratrum nostrorum de cetero laboret vel procuret, ut cura vel custodia monialium seu quarumlibet aliarum mulierum nostris fratribus committantur. Et si quis contrarie presumpserit, pene graviore culpe debite subiacet.* THOMAS, De oudste Constituties van de Dominicanen, S. 360. Ausführlich dazu sowie zu weiteren Beschlüssen,

Infolge dessen waren die von den Dominikanern betreuten Frauen gezwungen, wollten sie die kirchliche Anerkennung ihrer Kommunitäten weiterhin bewahren, ihr ursprüngliches religiöses Leben, das im Wunsch apostolischer Nachfolge erfolgt und von Armut, Askese sowie caritativer Nächstenliebe geprägt war, zu beenden und stattdessen ein streng klausuriertes, kontemplatives Leben zu führen, bei dem die Möglichkeiten der *vita activa* auf die Bereiche der schwesterlichen Krankenpflege, Fürsorge und Erziehung beschränkt blieben.⁷⁸⁰

Doch auch wenn es dem Orden zeitweise gelang (besonders unter den Generalaten Raymonds von Peñaforte 1238-1240 und Johannes' Theutonicus 1241-1252),⁷⁸¹ die Frauenseelsorge zu verweigern, so konnte er sich ihr nicht endgültig entziehen, denn das Papsttum unterstützte seinerseits vehement die Angelegenheiten der Frauen und wies den Predigerbrüdern immer wieder neue Gemeinschaften zur seelsorgerischen Betreuung zu. Die Bulle *Licet olim*, die Innozenz IV. 1246 erließ, enthielt eine solche Aufforderung. Wenige Jahre später (1252) entband derselbe Papst den Dominikanerorden von diesen Verpflichtungen, weil er auf die Brüder als Inquisitoren angewiesen war. Erst unter dem Generalat Humberts von Romans (1254-1263) zeichnete sich allmählich eine Änderung ab, dennoch wurde 1255 auf dem Mailänder Generalkapitel beschlossen und 1256 und 1257 nochmals bekräftigt, nur noch jene Klöster zu betreuen, deren Anschluss an den Orden während drei aufeinander folgender Generalkapitel bestätigt worden war. Wenig später ergänzte Kardinal Hugo von St. Cher die Regelung dahingehend, dass er bestimmte, alle diejenigen Konvente zu versorgen, die ein Ordensmeister (wie es bei Margaretas Konvent der Fall war) oder ein Generalkapitel inkorporiert hatte. Das Generalkapitel von 1257 fügte ergänzend alle bereits früher vom Orden betreuten Frauenklöster hinzu. 1267 bestätigte Papst Clemens IV. als höchste Autorität die Entscheidung mit der Bulle *Affectu sincero once*, wobei es als Zugeständnis gelten kann, dass er nur die seelsorgerische nicht aber die wirtschaftliche Betreuung der Frauenklöster forderte.⁷⁸²

die in den folgenden Jahren gegen die *cura* der Frauen gefasst wurden DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen, S. 59-69.

⁷⁸⁰ Schon Dominikus hielt das disziplinierte monastische Leben für eine Grundvoraussetzung weiblicher *vita religiosa*, wie in einem Brief vom Mai 1220 an die Nonnen von Madrid deutlich wird: *Quia usque modo locum non habuistis in quo vestram religionem servaretis, modo non potestis excusare quod non habeatis, per Dei gratiam, satis idonea edificia in quibus religio conservetur. Volo de cetero, ut in locis interdictis, scilicet in refectorio, in dormitorio et oratorio silentium teneatis, et in omnibus aliis ordo vester custodiatur. Nulla egrediatur per portam et nullus ingrediatur, nisi episcopus vel alius praelatus causa praedicandi et visitandi. Non disciplinis et vigillis parcatis.* KOUDELKA / LOENERTZ, Monumenta Diplomatica S. Dominici, Nr. 125, S. 127.

⁷⁸¹ Siehe dazu BRETT, Humbert von Romans and the Dominican Second Order, S. 6-9.

⁷⁸² Humbert von Romans hatte zuvor angeordnet nur noch wirtschaftlich tragfähige Häuser aufzunehmen: *Eadem districtione ordinamus, ne unquam in aliquo casu domus aliqua recipiatur sub cura ipsius ordinis: nisi cum sufficienti provisione in bonis temporalibus, pro necessitatibus sororum.* Zitiert nach BRETT, Humbert von Romans and the Dominican Second Order, S. 21. Zur Frauenseelsorge und Inkorporation ihrer Klöster in den Jahren 1246-67 siehe DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen, S. 95-110.

Anders als im Fall des päpstlich geschaffenen Damiansordens (der den Franziskanern angegliedert war)⁷⁸³ bildeten die dem Predigerorden anvertrauten Nonnen lange Zeit keinen eigenen Orden, weshalb die Schwestern einfach *sorores ordinis nostri* oder auch *moniales ordinis Sancti Augustini secundum instituta et sub cura fratrum praedicatorum viventes* genannt wurden.⁷⁸⁴ Da viele dieser Konvente und Beginengemeinschaften auch weiterhin dem Ortsbischof unterstanden, waren sie zwar *de facto* aber nicht *de iure* Ordensmitglieder. Hierin liegt der Grund, warum sich in den hagiographischen Werken dieser Zeit keine Frauen finden lassen. Dabei betreute der Orden außer Yolanda von Vianden und Margareta von Ungarn noch weitere verehrungswürdige Frauen, wie zum Beispiel die selige Diana von Andalo, die Gründerin des Klosters von Bologna (ihre Vita wurde erst im 16. Jahrhundert durch Thomas Malvenda verfasst), die selige Cäcilia, die das Kloster St. Sixtus in Rom gegründet hat oder auch Amicia, auf die der französische Konvent Montargis zurückgeht. Wir werden sehen, dass die Franziskaner gegenüber der Verehrung heiliger Frauen ähnlich skeptisch eingestellt waren. So wurde die Poverellonachfolge der heiligen Elisabeth in den frühen franziskanischen Quellen verschwiegen und ein Großteil der hier noch zu untersuchenden Frauenviten entstand im Interesse einzelner Brüder und nicht der Ordensleitung. Selbst die Kanonisation Klaras von Assisi erfolgte nicht auf Wunsch des Ordens, sondern ist dem Engagement des Papstes zu verdanken.

Exkurs: Die Aufgabe der Frauen im Dominikanerorden - Die Briefe Jordans von Sachsen an Diana von Andalo

Die frühesten Hinweise, wie sich eine Dominikanerin zu verhalten hat, finden sich in den Briefen, die der Ordensmeister Jordan von Sachsen an die im Kloster von Bologna lebende Diana von Andalo geschrieben hat. Die Schreiben zeigen deutlich, worin er (und mit ihm sicher ein Großteil seiner Brüder) die Aufgabe der Frauen innerhalb des Ordens sah - mit ihrem Gebet die Brüder bei ihrer apostolischen Tätigkeit zu begleiten und zu unterstützen:

„Im übrigen hoffe ich [...], daß ihr [...] allweg heilig wandelt, das Gebet pfleget, die Betrachtung übet, zum Gehorsam bereit, im Reden karg, im Stillschweigen ausdauernd [...]. Betet für mich ohne Unterlaß zum Herrn, und daß er uns seine Hand immer weit öffne und in unserem Munde sein Wort leite zu seiner Ehre, zur Ausbreitung der Kirche und zum Wachstum des Ordens.“⁷⁸⁵

⁷⁸³ Siehe S. Kap. 5.6.1.

⁷⁸⁴ Dies bezieht sich auf die Basisregel der frühen dominikanischen Frauengemeinschaften, bei welcher es sich um die Augustinusregel handelte, die zunächst durch Konstitutionen, die Dominikus für das stadtrömische Kloster S. Sixtus in Rom redigiert hat, ergänzt worden war. Als der Ordensmeister Humbert von Romans in den zwölfwünziger Jahren die Konstitutionen des Ordens änderte, passte er sie auch den Bedürfnissen der Frauenkommunitäten an, die seit 1259 für jedes inkorporierte Kloster verpflichtend waren. Was bedeutete, dass sich seitdem an der Befolgung der Konstitutionen die Ordenszugehörigkeit der einzelnen Konvente ablesen ließ. Der Erfolg von Humberts Konstitutionen zeigt sich daran, dass sie bis 1930 ihre Geltung behielten. FRANK, *Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner*, S. 107-108, 113-115, 120-122. Zu den Konstitutionen der Nonnen siehe auch RAFFIN, *Brève Histoire des Constitutions des Moniales de l'Ordre des Prêcheurs*; BRETT, *Humbert von Romans and the Dominican Second Order*, S. 14-25.

⁷⁸⁵ MUMBAUER, *Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen*, Brief 16, S. 32-33. *Caeterum spero [...], quod sancte in omnibus ambulatis, instantes orationi, vacantes meditationi, ad obediendum promptae [...], ad loquendum tardae, ad silentium continuae [...] vos [...] Orate pro me sine intermissione ad Dominum, et ut manum suam semper nobis large aperiat, et in ore nostro verbum*

Damit ihr Gebet seine volle Wirkkraft entfalte, empfahl Jordan den Frauen:

Ich rate [...] ihr möchtet euch würdig erweisen [...] um Christus den König zu empfangen, 'der nach eurer Schönheit verlangt', 'streuet ihm Blumen auf das Lager' in reinem Herzen, 'in gutem Gewissen und in ungeheucheltem Glauben'. Die Blumen aber sollen die Tugenden sein: eine schöne Blume die Demut, schön die Geduld, schön der Gehorsam, schön die Gütigkeit, schön die Bescheidenheit, oder was es sonst noch für ähnliche Tugenden gibt; die beste aber von all diesen ist die Liebe⁷⁸⁶. Oft und gern wird der Herzensbräutigam das Lager aufsuchen, wenn er es mit Blumen bestreut und mit Schmuck bedeckt findet. Darum [...] trachtet danach euch Tugenden zu erwerben, weil es 'die Frömmigkeit ist, die zu allem nütze ist', aber nicht so die rein körperliche Übung. Denn wie ich euch schon oft ermahnt habe und immer ermahnen werde: im Wachen und Fasten, auch im Weinen wird leicht das Maß überschritten, die Tugend aber kann niemals zu sehr wachsen.⁷⁸⁶

Die von Jordan empfohlenen Tugenden, Demut, Geduld, Gehorsam, Bescheidenheit und Liebe finden sich auch in der Margaretenvita, nur die Askese der Prinzessin überschritt das von Jordan empfohlene Maß. Darin unterschied sich Margareta freilich auch von ihren Mitschwestern. Weil sie königlicher Abstammung war, musste sie sich, der Logik der Hagiographen folgend, so sehr verdemütigen, dass sie zur Geringsten unter den Schwestern wurde.

Vergleicht man die Margaretenvita mit den Viten des Thomas von Cantimpré, dann lassen sich vor allem Bezüge zu seinen beiden späten Werken feststellen. In diesen wird die *vita religiosa* der Frauen als eine Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* beschrieben, wobei sich die *vita activa* auf die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit, Fürbitte und Buße beschränkt und somit in direktem Gegensatz zum Leben der Predigerbrüder steht. Auf diesen Kontrast zwischen männlichem und weiblichen Ordenszweig wies auch Edward Tracy BRETT hin, der die Konstitutionen, die Humbert von Romans für die Brüder und Schwester des Ordens erlassen hat, untersuchte und zu der Feststellung kam:

„by comparing the 1259 code with that of the friars, it becomes quite clear that the two branches of the Dominican order had little in common besides their name. [...] Whereas the friars served as an order of educated preachers with a worldwide mission, the sisters were a cloistered order with no special commitment to learning and with no universal mission like their Preachers-brothers.“⁷⁸⁷

Dass die Schwestern innerhalb des Ordens nicht denselben Status wie die Brüder hatten, zeigt sich auch daran, dass sie ihre Angelegenheiten weder auf dem Provinz- noch auf dem Generalka-

suum dirigat ad ipsius honorem, Ecclesiaeque profectum et Ordinis incrementum. BERTHIER, B. Jordanis de Saxonia, Opera, S. 71-72.

⁷⁸⁶ MUMBAUER, Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen, Brief 11, S. 20-21. *Suadeo [...] ut dignas vos exhibeatis [...] ad suscipiendum Christum Regem, qui concupiscet decorum vestrum, sternerentes ei lectulum floridum in corde puro, et in conscientia bona, et fide non ficta. Flores autem virtutes erunt: bonus flos humilitas, bonus patientia, bonus obedientia, bonus benignitas, bonus modestia, aut si quid simile est virtutis; melior autem horum est caritas. Frequenter libenterque Sponsus thalamum visitabit, quem his floribus respersum invenerit, ornamentisque refertum. Ideoque [...] virtutes vobis studete acquirere, quia haec pietas quae ad omnia valet, corporalis autem exercitatio non item. Nam, sicut vos monui et monebo, in vigiliis et abstinentiis, in lacrymis quoque facile modus exceditur; virtus autem nimis excrescere nunquam potest.* BERTHIER, B. Jordanis de Saxonia, Opera, S. 65-66.

⁷⁸⁷ BRETT, Humbert von Romans and the Dominican Second Order, S. 25.

pitel vorbringen konnten, sondern lediglich vor dem Prior des zuständigen Terminierbezirks. Isnard W. FRANK hat ihre Situation auf den Punkt gebracht:

„Beim ‚Zweiten Orden‘ des Predigerordens hat man es also im Mittelalter nicht mit einem eigenständig korporativ verfaßten Personenverband zu tun, sondern nur mit der Gesamtheit der dem Predigerorden inkorporierten Frauenklöster.“

Es braucht also nicht zu verwundern, dass sich innerhalb der Margaretenvita außer den bereits genannten Tugenden, die sich freilich auch bei den von anderen Orden betreuten Schwestern finden lassen, keine genuin dominikanischen *Virtutes* erkennen lassen. Abseits der deutschen Regionen war der Orden im 13. Jahrhundert noch weit davon entfernt, den Frauen eine „dominikanische Identität“ zuzugestehen. Daran dass die Margaretenvita im 14. Jahrhundert ins Ungarische und Deutsche übersetzt wurde, wird deutlich, dass sie zumindest für die deutschen und ungarischen Dominikanerinnen identitätsstiftende Funktion besaß.⁷⁸⁸

Exkurs: Die Dominikanische Heiligenverehrung

Im Unterschied zu den Schwestern war die Aufgabe der Predigerbrüder klar.⁷⁸⁹ Da der Orden aus Klerikern bestand und mit der Annahme der Augustinusregel eine altbekannte Form der *vita religiosa* (wenn auch mit einigen Neuerungen) aufgriff, bedurfte es keiner Legitimationsfiguren. Daher begannen die Dominikaner erst relativ spät mit der Kultförderung eigener Ordensheiliger. Salimbene berichtet, dass sie gegenüber den Minoriten förmlich unter Druck geraten waren:

„Und es ist überliefert, daß der heilige Dominikus zwölf Jahre lang im Grabe lag, und seine Heiligkeit unbekannt blieb, und daß dann erst [...] seine Heiligsprechung erwirkt wurde. [...] Diese Kanonisation aber wurde unterstützt vom Bischof von Modena, [...]. Weil er aber ein Freund des Predigerordens war, so hetzte er die Brüder auf, indem er sagte: ‚Jetzt, wo die Minoriten einen Heiligen haben, schafft euch auch einen herbei und wenn ihr ihn aus Pfählen euch zimmern müßtet.‘“⁷⁹⁰

Durch den Einsatz des Papsttum brachte es der Dominikanerorden bis Anfang des 14. Jahrhunderts immerhin auf drei kanonisierte Heilige: Dominikus (1234 kanonisiert), Petrus

⁷⁸⁸ Die deutsche Übersetzung wurde ediert von: MÉSZÖLY, Eine alte deutsche Handschrift aus dem XV. Jahrhundert in der Münchener Staatsbibliothek. Lateinisch geschrieben von Johannes de Vercellis (XIII. Jh.), deutsch übersetzt von Georg Walter (XV. Jhd.), in: Nép és Nyelv (1941), S. 63-64, 126-28, 215-18, 250-51, 311-12, 348-49, 382-83. Die ungarische Fassung ist in einer 1510 kopierten Handschrift der Dominikanerin Lea Ráskai überliefert, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Kloster auf der Margareteninsel lebte und dort wohl zwischen 1510 und 1527 das Amt der Bibliothekarin inne hatte. 1541 brachten vor den Türken fliehende Nonnen den Kodex nach Großwardein, von wo aus er weiter nach Tyrnau und schließlich ins Klarissenkloster von Preßburg gelangte. 1770 erwarb ihn der Jesuit und Historiker György Pray und veröffentlichte ihn. 1836 gelangte die Handschrift ins Ungarische Nationalmuseum, derzeitiger Aufbewahrungsort ist das Handschriftenarchiv der Széchényi-Nationalbibliothek.

⁷⁸⁹ Zur Geschichte des Dominikus und des Predigerordens siehe zuletzt WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen, S. 311-47.

⁷⁹⁰ DOREN, Die Chronik des Salimbene, S. 58-59. *Et invenitur, quod sanctus Dominicus XII annis latuit sub terra, nec errat sue sanctitatis aliqua mentio, sed procuratore istius fratris Iohannis supradicti [...] eius canonizatio facta fuit. Huic canonizationi adiutorium dedit episcopus Mutinensis [...] Iste ergo, quia amicus Predicatorum erat, sollicitavit eos dicens: 'Ex quo fratres Minores habent unum sanctum, faciatis et vos, ut alium habeatis, etiam si deberetis ipsum de paleis fabricare.'* HOLDER-EGGER, Chronica fratris Salimbene, S. 553.

Martyr (1253 kanonisiert) und Thomas von Aquin (1323 kanonisiert).⁷⁹¹ Dass der zweite Ordensheilige ein ermordeter Inquisitor und der dritte ein berühmter Theologe und Kirchenlehrer war, passt ins Bild des Ordens, ebenso dass sich keine einzige Frau unter den ersten Ordensheiligen befand, denn dagegen sprach nicht nur das Ordenspropositum, sondern auch die skeptische Einstellung der Ordensleitung betreffs der *Cura mulierum*.⁷⁹²

Hundert Jahre sollten vergehen bis sich die Einstellung des Ordens änderte und in seinen Reihen sowohl heilige Schwestern als auch heilige Brüder Verehrung fanden. Ein Gemälde des Dominikaners Fra Angelico vermittelt einen Eindruck der gewandelten Heiligenverehrung.



Fra Angelico (1432) Die Heiligen Dominikaner, in: Bologna, Konvent San Domenico⁷⁹³

⁷⁹¹ Obwohl der Orden zunächst eher nachlässig mit der Verehrung seines Gründers umging, änderte sich das wenige Jahre später. Ausschlaggebend war wohl die Konkurrenzsituation zu den Franziskanern. Angesichts dessen dass deren Ordensgründer die Wundmale Christi am Leibe getragen hatte, musste gezeigt werden, dass auch Dominikus miraculöse Kraft besessen hat. BARONE zeigt, dass die Vorgehensweise des Predigerordens bei der Kultförderung ihres Ordensgründers am Vorbild der Franziskaner orientiert war. BARONE, *L'agiografia domenicana alla metà del XIII secolo*. Zur Heiligsprechung und Legendenbildung um Dominikus siehe die Studie von CANETTI, *L'invenzione della memoria*. Dominikus' Kanonisation wurde neben dem Papsttum auch von der Stadt Bologna und der Hallelujabewegung gefördert, während die Heiligsprechung Thomas Martyrs zusätzlich vom Anjouhof in Neapel protegiert wurde.

⁷⁹² Zur Sicht des Ordens auf die Frauenseelsorge siehe FRANK, *Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner*; DECKER, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207-1267*; ZIMMER, *Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz*, S. 43-45.

⁷⁹³ Bild unter: www.suore.it/cap10.html Schiere di santi domenicani, predella di una pala dipinta dal Beato Angelico.

5. Das Zeitalter der Franziskaner: Heilige Frauen in der Nachfolge des Poverello: Elisabeth von Thüringen (1207-1231), Humiliana Cerchi (1219-1246), Klara von Assisi (1193-1253), Isabella von Frankreich (1224-1269) und Douceline von Digne (um 1214-1274)

Ganz anders sah es dagegen im Umfeld des Franziskanerordens aus, wo mehrere Frauen Verehrung fanden. Dass dies keineswegs unproblematisch, sondern von den Interessen verschiedener Institutionen beeinflusst war und sich die Minoriten ebenfalls gegen eine Angliederung weiblicher Gemeinschaften sträubten, wird im Folgenden zu beleuchten sein.

Waren die fehlenden Heiligen in den Anfängen des Predigerordens ein Zeichen dafür, dass der Orden keiner Legitimationsfiguren bedurfte, so waren im Kontrast dazu die aus dem Laientum hervorgegangenen Franziskaner zunächst ausschließlich auf die Verehrung ihres Ordensgründers und der Wahrung seines Erbes bedacht. Mit der zunehmenden Klerikalisierung des Ordens, die bereits zu Lebzeiten des Poverello eingesetzt hatte, entbrannte ein heftiger Streit zwischen den Vertretern des laikalen und des klerikalen Zweigs:

„Geschichtlichen Umbrüchen folgen verschärfte Legitimationskämpfe; institutionelle Leitideen müssen ausgetauscht oder neu legitimiert werden. Dann kommt es zur absichtsvollen Traditionssetzung, zur schrittweisen Aneignung des 'kulturellen Erbes', zu einer Neuordnung der Geschichte, die auf den avanciertesten Zustand hin angelegt scheint.“⁷⁹⁴

Kaum eine andere mittelalterliche Ordensgemeinschaft zeigt derart deutlich wie der Franziskanerorden, was Karl-Siegbert Rehberg unter „Erbe“ als Aneignung der Vergangenheit“ versteht.⁷⁹⁵ So wird beispielsweise an der Elisabeth-Hagiographie ersichtlich, wie mit dem Franziskuserbe umgegangen wurde, denn diese war anfänglich ausnahmslos durch nichtfranziskanische Schreiber geprägt. Da Elisabeth einem Armutsgedanken angehangen hatte, der nach dem Tod des Franziskus mehr und mehr in die Kritik geraten war, ignorierte man zunächst die Frau, die Anfang der 1250er Jahre umso schallender als *fratrum minorum mater*⁷⁹⁶ gepriesen wurde. Damals freilich war Elisabeth selbst zu einem Mythos geworden, mit deren Erbe man anders verfahren konnte, als kurz nach ihrem Tod, als ihre Lebensweise noch vielen Menschen direkt vor Augen stand.

5.1. Elisabeth von Thüringen – Leben, kultische Verehrung und hagiographische Schriften

An einem Pfingstsonntag, am 27. Mai 1235, wurde die franziskanisch geprägte Landgräfin Elisabeth von Thüringen⁷⁹⁷ als einzige Frau (neben Klara von Assisi) unter den *sanctae modernae* heilig-

⁷⁹⁴ REHBERG, Zur Konstruktion Kollektiver „Lebensläufe“, S. 11.

⁷⁹⁵ EBD.

⁷⁹⁶ HUYSKENS, Quellenstudien, S. 70.

⁷⁹⁷ Die kaum noch überschaubare Literatur der jüngeren Elisabethforschung hat LEHMANN 2008 überblicksartig zusammengefasst und kommentiert. LEHMANN, Neue Literatur zur hl. Elisabeth von Thüringen.

gesprochen. Was sie von Klara und anderen weiblichen Religiösen unterschied, war „die Verknüpfung von Armenfürsorge, Spitaldienst und neuem Bűbertum, die es bis dahin in dieser Form nicht gegeben hatte und Elisabeth im Abendland zum Inbegriff der tătigen Caritas werden ließ.“⁷⁹⁸ Innerhalb der Elisabethviten kam der *vita activa* ein hűherer Stellenwert zu, als der *vita contemplativa*. Dies war (im Hinblick auf die bisher untersuchten Frauenviten) ebenso ungewűhnlich wie Elisabeths rasche Heiligsprechung, die sie in erster Linie ihrem Beichtvater Konrad von Marburg verdankte, der gleich nach ihrem Tod eine Schrift verfasst hat, durch die er die *fama* von der Heiligkeit der Landgräfin dem Papst zu Gehűr brachte. Ihre Verehrung spielte seitdem eine wichtige Rolle. Obwohl es sich bei ihr um keine Ordensgrűnderin handelte, erlangte sie eine ăhnlich bedeutende Stellung wie Franziskus und Dominikus.⁷⁹⁹ WERNER misst Elisabeth unter den 22 Heiligen, die im 13. Jahrhundert kanonisiert wurden eine Sonderstellung bei:

„Einerseits zăhlte sie zusammen mit den Grűndern und Heiligen der eben entstandenen Bettelorden, Dominikus, Franziskus und Petrus Martyr, zu den *sancti moderni*, den *neue heiligen*, und war wie diese prăgendes Leitbild eines Heiligentypus, der dem neuen, sich rasch ausbreitenden Frűmmigkeitsideal vollkommener Bűe und radikaler Christusnachfolge in ăuűerster freiwilliger Armut entsprach. Andererseits verkűperte sie – hier in Kaiserin Kunigunde und Kűnigin Margarete von Schottland, den 1200 und 1249 kanonisierten Herrscherinnen des elften Jahrhunderts gleichend – an fűhrender Stelle den traditionellen Typ kűniglich – fűrstlicher Heiliger, dem auch im Hoch- und Spătmittelalter die meisten der zu Heiligen erhobenen Laien angehűrten. Bis weit in die zweite Hălfte des 13. Jahrhunderts war Elisabeth die einzige der *sancti moderni*, die einer kűniglichen oder fűrstlichen Familie entstammte; umgekehrt war sie – als Kűnigstochter – von den zahlreichen frommen Frauen ihrer Zeit, die ein religiűses Leben in Armut und Bűe zwischen Kloster und Welt fűhrten und nach ihrem Tode im Rufe der Heiligkeit standen, die einzige, die zur Ehre der Altăre gelangte.“

Das Ausmaű ihrer Verehrung spiegelt sich in der Vielzahl von Texten wieder, die űber ihr Leben verfasst wurden. Ortud REBER hat in ihrer 1963 erschienenen Dissertation 116 Schriften fűr die Zeit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert benannt, wobei die Forschung mehrfach auf die Unvollstăndigkeit der Liste hingewiesen hat.⁸⁰⁰ Neben den im Zusammenhang mit der Kanonisation verfassten Werken, entstanden weitere hagiographische Lebensbeschreibungen, Hymnen, liturgische Texte und Predigten, die bis heute noch nicht vollstăndig erfasst sind. Dazu kommen noch die von Werner WILLIAMS-KRAPP aufgefűhrten Elisabethlegenden, die in deutschen und niederlăndischen Legendenkompendien enthalten sind⁸⁰¹ und in denen Elisabeth sogar noch hăufiger als Franziskus vertreten ist. In den Publikationen, die anlăsslich ihres 800. jăhrigen Geburtstages erschienen, wird Elisabeth neben Franziskus und Klara als dritte franziskanische Leitgestalt gepriesen.

Im Folgenden wird Elisabeths Leben und die Entwicklung ihrer kultischen Verehrung nachgezeichnet. Im Anschluss daran werden einige der zentralen Elisabethtexte und -viten vorgestellt.

⁷⁹⁸ WEHRLI-JOHNS, Armenfűrsorge, Spitaldienst und neues Bűbertum, S. 153.

⁷⁹⁹ WERNER, Mater Hassiae, S. 450-51.

⁸⁰⁰ REBER, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spătmittelalter, S. 5-14.

⁸⁰¹ WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederlăndischen Legendare des Mittelalters, S. 405-406.

Weil Elisabeths Heiligkeit besonders umfangreich dokumentiert ist, beschränke ich mich auf eine Auswahl von Texten und verweise ansonsten in den Fußnoten auf die einschlägige Forschungsliteratur.⁸⁰² Als erste Schrift wird die *Summa vitae* in den Blick genommen. Bei dieser handelt es sich um den Heiligsprechungsantrag, den Konrad von Marburg bei der Kurie eingereicht hat. Danach untersuche ich die offizielle Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach, die von Dietrich von Apolda sowie die 'Große franziskanische Elisabethvita' eines unbekannten Autors. Der *Libellus*, der keine Vita, sondern eine im Zuge von Elisabeths Kanonisationsprozess erstellte Zusammenfassung der Zeugenaussagen ihrer vier Dienerinnen ist, wird hier nicht gesondert behandelt, da er als Quelle in sämtliche Viten eingeflossen ist. Mir kommt es darauf an zu zeigen, welche Schwerpunkte die einzelnen monastischen Hagiographen gesetzt haben.

5.1.1. Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen

Die 1207 geborene Elisabeth entstammte der Árpadendynastie und somit einem der ranghöchsten Adelsgeschlechter der Zeit. Sie war die Tochter von König Andreas II. von Ungarn (1205-1235) und Gertrud (ermordet 1213) aus dem Geschlecht der Andechs-Meranier. Gemeinsam hatte das Paar noch vier weitere Kinder: Béla, der seinem Vater als Bela IV. auf den ungarischen Thron folgte (1235-1270), Koloman, Fürst von Halicz (bis 1234), Andreas, Fürst von Halicz-Przemysl (bis 1234), und Maria, die spätere Zarin von Bulgarien (1221-1237). Wie im Hochadel üblich, vereinbarten die Eltern bereits kurz nach Elisabeths Geburt ihre Eheschließung mit dem ältesten Sohn des thüringischen Landgrafen. Dabei handelte es sich wahrscheinlich um den 1216 verstorbenen Hermann. 1211 kam die damals Vierjährige an den thüringischen Landgrafenhof, wo Elisabeth zusammen mit ihrem späteren Gemahl aufwuchs. Nach Hermanns Tod heiratete sie 1221 Ludwig IV. (1217-1227) und wurde Landgräfin von Thüringen. Die beiden hatten drei Kinder: Hermann II., Landgraf von Thüringen (1227-1241), Sophia, Herzogin von Brabant (1239/42-1275), und Gertrud, Äbtissin des Klosters Altenberg (†1297). Wenige Tage vor Gertruds Geburt, sie erblickte am 29. September 1227 das Licht der Welt, starb Ludwig (am 11. September) während des von Friedrich II. angeführten Kreuzzugs auf dem Weg ins Heilige Land. Kurze Zeit später verließ die zwanzigjährige Elisabeth die Wartburg. Da sich ihre Schwager geweigert hatten, ihr das zustehende Witwengut zu überlassen, verbrachte sie die ersten Tage schutzlos unter widrigsten Bedingungen. Dann nahm sich ihre Tante, die dem Benediktinerkloster Kitzingen als Äbtissin vorstand, ihrer an, und brachte Elisabeth zu ihrem bischöflichen Onkel nach Bamberg. Dieser plante ihre Wiederverheiratung, doch Elisabeth widersetzte sich erfolg-

⁸⁰² Zu den Elisabethquellen siehe WEIGELT, Elisabeth von Thüringen in Quellen des 13. bis 16. Jahrhunderts; LEHMANN, Neue Literatur zur hl. Elisabeth, S. 267-68.

reich,⁸⁰³ da sie bereits zu Ludwigs Lebzeiten vor ihrem Beichtvater, Konrad von Marburg, ein Gelübde abgelegt hatte, dass sie im Falle seines Todes unverheiratet bleiben wolle.

Elisabeth kehrte noch einmal zu Ludwigs Beisetzung nach Thüringen zurück. Danach verließ sie die Region, wie auch ihre Kinder, und folgte dem Kleriker Konrad in das ihr inzwischen als Witwengut zugewiesene Marburg, wo sie eine Hospitalgemeinschaft gründete,⁸⁰⁴ die sie dem Patrozinium des heiligen Franziskus unterstellte. Nur wenige Monate nach der Kanonisation des Poverello war dies die erste geistliche Einrichtung nördlich der Alpen, die seinem Schutz anvertraut war. Am 19. April 1229 gewährte Gregor IX., auf Elisabeths Bitte hin, einen Ablass.⁸⁰⁵

Elisabeth und die Franziskaner

Augenscheinlich hatte die Begegnung mit den ersten Franziskanern,⁸⁰⁶ die wohl in der Zeit zwischen 1223 und 1225 erfolgt war, bei der jungen Landgräfin eine wahre Begeisterung für die religiösen Ideale und die Lebensform des Franz von Assisi hervorgerufen.⁸⁰⁷ Denn obgleich sie auch zuvor schon sehr fromm gewesen war, sehnte sie sich seitdem nach persönlicher Armut.⁸⁰⁸ Sie begann systematisch für die Schwachen und Elenden zu sorgen, kümmerte sich eigenhändig um Bettler und Aussätzige und steigerte ihre Bußpraxis lange bevor Konrad von Marburg in ihr Le-

⁸⁰³ Elisabeth soll gedroht haben sich zu verstümmeln, sollte sie gegen ihren Willen zur Ehe gezwungen werden: „*Immo si avunculus meus me invitam alicui tradiderit, animo et verbis dissentiam et, si aliam viam evadendi non haberem, secrete proprium nasum meum truncarem, et sic nullus curaret me, tam deformiter mutilatam.*“ Libellus III, S. 160-62.

⁸⁰⁴ Derartige Hospitalgemeinschaften existierten seit Beginn des 13. Jahrhunderts. Ihre Mitglieder lebten gewöhnlich reguliert und richteten sich nach der Augustinusregel. Diese gab keinen festen Tagesablauf vor, sondern beschränkte sich auf allgemeine Normen des Zusammenlebens, wie die Teilnahme am Kapitel, den Gottesdiensten und Gebeten und den regelmäßigen Sakramentsempfang. Die Gelübde bezogen sich auf Armut, Keuschheit, Gehorsam und Kranken- und Armenfürsorge. Die Schwestern und Brüder trugen einfache Kleidung aus ungefärbter Wolle in den Farben braun oder grau. Gewöhnlich wurden die kleineren Hospitäler vom ortsansässigen Pfarrer betreut, während größere Hospitäler über eigene Seelsorger verfügten. In Elisabeths Hospital versah Konrad von Marburg diese Aufgabe. Er kleidete auch die Schwestern ein und nahm ihre Gelübde entgegen. 1223 hatte Elisabeth bereits zusammen mit ihrem Mann und ihrer Schwiegermutter Sophia ein Hospital in Gotha gegründet. Dieses Hospital wurde später in den Lazariterorden aufgenommen, der sich insbesondere der Leprosenpflege verschrieben hatte. Zur Marburger Hospitalgründung siehe HUYSKENS, Quellenstudien, S. 95-104. 1226 während der großen Hungersnot gründete Elisabeth in Abwesenheit ihres Gemahls (Ludwig war am Hof von Cremona) unterhalb der Wartburg ein weiteres Hospital. Vgl. dazu Summa vitae, S. 128-29.

⁸⁰⁵ WYSS, Urkundenbuch, Bd. 1, Nr. 18. Zu den Beziehungen zwischen Hospital und Minoritenkloster siehe HUYSKENS, Quellenstudien, S. 95-104.

⁸⁰⁶ Die Franziskaner waren 1221 nach Deutschland gekommen und hatten sich 1223 in Halberstadt niedergelassen. 1224 begründeten sie einen Konvent in der Stadt Erfurt, die der Zuständigkeit des Mainzer Erzbischofs unterstand. In dieser Zeit nahm offenbar der Laienbruder Rodeger Kontakt zum thüringischen Landgrafenhof auf und wurde der spirituelle Berater Elisabeths. Er scheint ihr die franziskanischen Ideale vermittelt zu haben. 1225 kamen die ersten Franziskaner nach Eisenach und ließen sich in einfachen Unterkünften nieder. Ob ihnen diese, wie häufig vermutet wird, von Elisabeth gestiftet wurden, ist nicht sicher belegt. HARDICK, Nach Deutschland und England. Die Chroniken der Minderbrüder Jordan von Giano und Thomas von Eccleston S. 63-65; 71-73; 233-35.

Zu weiteren Einflüssen, die Elisabeths Frömmigkeitsbild prägten, siehe REBER, The Making of a Saint, S. 98-210.

⁸⁰⁷ Anhand zahlreicher Quellenbelege zeigt WERNER die franziskanische Prägung der thüringischen Landgräfin auf. WERNER, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, S. 109-136, hier bes. S. 114. Den Grund dafür, dass die frühen franziskanischen Quellen über eine Verbindung mit Elisabeth schweigen, sieht er in der klerikalen Wende des Ordens. EBD., S. 109-112.

⁸⁰⁸ *Item, cum esset in maiori gloria sua, multum affectabat mendicitatem et cum ancillis suis frequenter de paupertate tractabat. Et vestiens se in palatio coram eis vili pallio et vili panno caput suum operiens dixit: „Sic incedam, quando mendicabo et miseriam pro deo sustinebo, future miserie sue prophetissa.“* Libellus II, S. 154.

ben trat. Über ihren engen Kontakt zu den Franziskanern berichtete ihre Vertraute Isentrud im Kanonisationsprozess, die aussagte, Elisabeth habe bereits zu Lebzeiten ihres Gemahls mit ihren Dienerinnen Wolle für die Minderbrüder gesponnen und daraus Kleider für sie oder die Armen weben lassen.⁸⁰⁹ Und Konrad von Marburg schrieb in seiner Vita, dass Elisabeth nach Ludwigs Tod derart vom Streben nach der höchsten Vollkommenheit beherrscht war, dass sie ihn darum bat, ihren Lebensunterhalt erbetteln zu dürfen. Auf seine Ablehnung habe sie am Karfreitag vor einigen Minderbrüdern die ewigen Gelübde ablegt und ihre Familie und ihren Besitz verlassen, um Christus zu folgen.⁸¹⁰ Eine späte Quelle, die vierzig Jahre nach den Ereignissen entstand und leider auch das einzige Zeugnis ist, bietet einen weiteren Beleg für Elisabeths Anbindung an die franziskanische Gemeinschaft. In der Chronik „über die Ausbreitung der ersten Brüder in Deutschland“ des Jordan von Giano (um 1195 - nach 1262), damals Kustos von Thüringen, wird berichtet, dass Elisabeth zeitweise der seelsorgerischen Betreuung des Franziskanerbruders Rüdiger unterstand:

„Ähnlich nahm er [Jordan] einen Laien mit Namen Rüdiger auf, der später in Halberstadt zum Guardian gemacht und Lehrer in der geistlichen Zucht der seligen Elisabeth wurde; er unterwies sie, Keuschheit, Demut und Geduld zu wahren und in Gebeten zu wachen und sich in Werken der Barmherzigkeit zu mühen.“⁸¹¹

Demnach war es nicht Konrad von Marburg, sondern der Franziskaner Rüdiger, dem ihre religiöse Prägung zugerechnet werden muss. Infolgedessen lehnte sie ein ihrem Stand entsprechendes Klosterleben strikt ab und entschied sich stattdessen für ein religiöses Leben in der Welt:

„Das Leben der Schwestern in dieser Welt [...] ist das das am meisten verachtete und wenn es irgendein noch mehr verachtetes Leben gäbe, hätte ich das gewählt.“⁸¹²

Elisabeths Beziehung zu den Minderbrüdern hat in der Forschung für Spekulationen gesorgt, ob sie eine Franziskanerterziarin war.⁸¹³ Dies kann definitiv verneint werden, da der dritte franziska-

⁸⁰⁹ *Item vivo marito ipsa cum suis ancillis lanam filabat, telam fieri faciens ad vestes fratrum minorum et pauperum* [...] Libellus II, S. 150.

⁸¹⁰ *Hoc faciam, quod me non potestis prohibere. Et in ipso parascue, cum nudata essent altaria, positis manibus super altare in quadam capella sui opidi, ubi Minores fratres locaverat, presentibus quibusdam fratribus, parentibus et pueris et proprie volantati et omnibus pompis mundi et hiis, que salvator in evangelio consulit relinquenda, renuntiavit.* Summa vitae, S. 128.

⁸¹¹ *Similiter et recepit quendam laycum nomine Rodegerum qui postmodum in Halberstat factus est gardianus et magister discipline spiritualis beate Elyzabeth, docens eam servare castitatem, humilitatem et pacienciam et orationibus invigilare et operibus misericordie insudare.* Jordan von Giano, Chronik / Chronica fratris Jordani, ed. BOEHMER, Kap. 25, S. 29. Deutsche Übersetzung zitiert nach: BERG / LEHMANN, Franziskus - Quellen, S. 955-1011, hier S. 988. Jordan ist ein äußerst glaubhafter Zeuge, da er an keiner Stelle seiner Chronik aus Ruhmsucht die Beziehungen seines Ordens zur heiligen Landgräfin herausstellt. Jordan von Giano war 1224 gemeinsam mit sieben Brüdern nach Erfurt gekommen. Dort hatten sie mehrere Konvente gegründet und Jordan war Kustos von Thüringen geworden. Während dieser Zeit reiste er zweimal nach Italien. 1230 um die Ernennung eines neuen Generalministers zu erbitten und um seinen Freund Thomas von Celano zu besuchen, der ihm wertvolle Reliquien des Heiligen Franziskus übergab. 1238 weilte er zudem am kurialen Hof, um sich über den Generalminister Elias von Cortona zu beschweren. Neben Jordan von Giano berichtete auch Konrad von Sachsen, der derselben Ordensprovinz angehörte, in einer Predigt darüber, wie Elisabeth in Marburg das Gewand der Minoriten angelegt und „wie sie es konnte, getragen“ (*et habitu minorum, quem, ut potuit, assumpsit*) hat. Diese Predigt wurde lange Zeit Bonaventura zugeschrieben, weshalb sie sich in der Predigtsammlung *Opera omnia* befindet. Bonaventura, *Opera omnia*, S. 289.

⁸¹² „*Vita* [...] *sorum in hoc seculo despectissima est, et si esset aliqua vita despectior, illam elegissem.*“ VEL 27, S. 76; vgl. dazu Libellus IV, S. 182.

nische Orden damals noch nicht existiert hat. In ihrer persönlichen Armut, radikalen Christusnachfolge und selbsterniedrigenden Armen- und Krankenfürsorge, die auch die Toten miteinschloss, glich Elisabeths *vita religiosa* allerdings nicht nur der frühen franziskanischen, sondern vor allem der Lebensweise der Beginen. Denn während sich bei den Franziskanern die dauerhafte Krankenpflege bzw. die Übernahme von Hospitälern nicht belegen lässt, ist diese Form des selbstaufopfernden Pflegedienstes auch von Maria von Oignies und anderen Beginen aus dem niederländisch-belgischen Raum bezeugt, von denen Elisabeth durch Konrad von Marburg oder ihm bekannte Kreuzzugsprediger gehört haben könnte. Offenbar war Konrads Nähe zur zeitgenössischen Armutsbewegung der Grund dafür, dass ihn Elisabeth zu ihrem geistlichen Berater gewählt hat. Matthias WERNER hat gezeigt, dass seine einflussreiche Stellung ihr eine Form geistlicher Leitung ermöglichte, die unter franziskanischer Leitung damals nicht denkbar gewesen wäre:

„Allein Elisabeth, bei der weder für ihre Person noch für ihre Hospitalgründung die Möglichkeit oder gar die Notwendigkeit einer institutionellen Anbindung an den Franziskanerorden und einer Abstimmung mit den kurialen Vorgaben bestand, vermochte dank ihrer eigenständigen Stellung an den Formen und Zielen des ältesten Franziskanertums festzuhalten. Entscheidend ermöglicht wurde ihr dies [...] durch ihren Gemahl Ludwig IV. und seit 1226/27 durch ihren Beichtvater und geistlichen Leiter Konrad von Marburg.“⁸¹⁴

Als Beleg dafür verweist WERNER auf ihre Hospitalgründung, in der sich Brüder und Schwestern gemeinschaftlich um die Bedürfnisse der Armen und Kranken kümmerten. Indem Konrad die Rolle des geistlichen und weltlichen Vorstehers übernahm und für den institutionellen Rahmen der Neugründung sorgte, ermöglichte er Elisabeth eine Art institutionalisierter Krankenfürsorge,

⁸¹³ Vor allem die Forschung des 19. Jahrhunderts vertrat diese These, worin REBER eine Folge der Säkularisation sieht. Denn in dieser Zeit entstanden zahlreiche Kongregationen, deren Angehörige sich Terziaren nannten und karitativen Tätigkeiten widmeten. REBER, Elisabeth von Thüringen, S. 145. Auch BIHL und HYSKENS waren überzeugt, dass es sich bei Elisabeth um eine Terziarin handelte. BIHL schrieb: „Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß die anscheinend nicht lückenlos erhaltenen und noch nicht ganz vollständig veröffentlichten Urquellen über das Leben und die Tugendvorzüge der heiligen Elisabeth es uns nicht ermöglichen, ihr Terziarentum und ihre formelle Zugehörigkeit zum Dritten Orden des heiligen Franziskus von Assisi urkundlich zu belegen und direkt zu erhärten. Gehen wir aber etwas über den strengen und starren historischen Pragmatismus hinaus, so sind wir [...] dennoch berechtigt zu dem Rückschlusse, daß Elisabeth dem Dritten Orden innerlich und äußerlich angehörte, und zwar, daß sie als erste bekannte deutsche Frau und Fürstin in diesem Orden den Idealen des Heiligen von Assisi nachlebte und dieses tat in heroischer Hingabe, die zudem weit hinausging über das, was der heilige Ordensstifter den Terziarinnen als Lebensregel vorgezeichnet hatte.“ BIHL, Die heilige Elisabeth von Thüringen als Terziarin, S. 293; siehe auch HUYSKENS, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, S. 95-104. Die Vermutung, Elisabeth sei Terziarin gewesen, stützt sich auf die Bulle *De conditoris omnium* Gregors IX. vom 9. Mai 1238. In dieser preist der Papst Franziskus von Assisi als Gründer von Drei Orden: den Orden der Minderen Brüder, den der Klausurschwestern und den der Büsser. Diese würden zusammen betrachtet die irdische Perfektion repräsentieren und ihr Gegenüber in der Trinität fänden. [...] *sicut in modernorum speculo Beato Francisco gloriantes in Domino contemplamur, qui nutu Regis aeterni de spina subito translatus in florem, postpositis mundi falaciis ad cultum continuae transiens puritatis, commissae sibi desuper gerendo fideliter legationis officium, Patris aeterni Filio grande lucrum attulit animarum, institutis per ipsum specie stigmatum Redemptoris, sicut pluribus dignis fide patuit insignitum, per orbis latitudinem tribus Ordinibus, in quibus per dies singulos cunctipotens redditur multipliciter gloriosus. Intus enim quasi tribus propaginibus invite contentis, quas coram se per somnium pincerna pharaonis inspexit, Fratrum Ordinis Minorum, Sororum inclusarum et Poenitentium collegia designantur, quae sanctae ac individuae Trinitatis dedicata cultui; dum flores opinionis laudabilis, et uvae conversationis honestae proferunt, ac vinum sacrae compunctionis effunditur; multis de fidelium universitate producit, ut in sanctitate et iustitia Domino servientes comprehendant felicitatis aeternae bravium tibi ab aeterno, filia ibi Christo carissima, sicut de pietate divina confidimus praeparatum.* Bullarium Franciscanum I, S. 241-42.

⁸¹⁴ WERNER, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, S. 124.

die in Anlehnung an das Franziskanertum bis dahin ohne Vorbild war. Weder für Klara von Assisi noch für die Königstochter Agnes von Böhmen⁸¹⁵ sollte aufgrund der zunehmenden Klerikalisierung innerhalb des Minoritenordens ein vergleichbarer Weg möglich sein.

Es deutet Einiges darauf hin, dass es zwischen Elisabeth und den Franziskanern zu Differenzen gekommen war. So berichtet der *Libellus*, dass sie einmal mehrere Ordensbrüder (die Eisenacher Franziskaner) besuchte, die die Armut gelobt hatten. In ihrer Kirche erblickte sie geschmückte Skulpturen, woraufhin sie die Mönche tadelte:⁸¹⁶

„Seht, ihr hättet diese Ausgabe besser für eure Kleidung und Nahrung verwendet als für die Wände, da ihr doch die Bildwerke in euren Herzen tragen solltet!“⁸¹⁷

Seit September 1230 waren die Minderbrüder durch die Papstbulle *Quo elongati* von der strikten Befolgung des Testaments des heiligen Franziskus entbunden, Elisabeth hingegen war auch weiterhin gewillt, am ursprünglichen Armutsideal festzuhalten. Wahrscheinlich wurde sie aus diesem Grund in der berühmten zeitgenössischen Franziskanerchronik des Jordan von Giano, der ein Vertreter der klerikalen Strömung seines Ordens war, in nur einem einzigen Satz beiläufig erwähnt. Jordan hatte 1230 seinen Freund Thomas von Celano in Italien besucht und von ihm einige Reliquien des Heiligen Franziskus erhalten, die er mit nach Deutschland brachte. Im *Libellus* wird berichtet, dass jemand Elisabeth von einer schönen Abbildung erzählte, die er ihr bringen wolle, vermutlich waren damit die von Jordan aus Italien mitgebrachten Reliquiare gemeint. Elisabeths Reaktion war alles andere als freudig:

„Ich brauche ein solches Bild nicht; ich trage es ja im Herzen.“⁸¹⁸

Elisabeths Kanonisation und die Entwicklung ihres Heiligenkultes

Nach einer kurzen entbehrungsreichen Zeit in der Armen- und Krankenpflege starb Elisabeth im Alter von nur vierundzwanzig Jahren in der Nacht vom 16. zum 17. November 1231. Sie wurde in ihrem Hospital vor dem Altar in der Kapelle beigesetzt. Unmittelbar danach setzte sich Konrad von Marburg für ihre Kanonisation ein. Als der Mainzer Erzbischof am 10. August 1232 in

⁸¹⁵ 1233 gründete Agnes von Böhmen sowohl ein Hospital als auch ein Klarissenkloster. Allerdings wurde das Hospital nicht von den Schwestern, sondern von einer Hospitalgemeinschaft betrieben, aus der später der Orden der Kreuzherren vom roten Stern hervorging.

⁸¹⁶ 1225 waren die ersten Franziskaner aus Erfurt ins Eisenacher Kloster gezogen und hatten einige Reliquien mitgebracht. ALBERZONI glaubt daher, dass sich die erwähnte Textstelle auf diese Brüder bezieht. ALBERZONI Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 47. 1231 war Elisabeth, kurz vor ihrem Tod auf Konrads Ruf hin noch einmal nach Eisenach gekommen (Siehe Libellus IV, S. 182-83). REBER vermutet, dass er ihr dort eine von den Reliquien des Hl. Franziskus überreichen wollte, die Jordan von Giano während seines Italienaufenthalts erhalten hat. Da aus dem Text nicht mehr zu entnehmen ist, kann nur vermutet werden, dass die Verbindung zu den Franziskanern an dieser Stelle verschwiegen werden sollte. REBER, Elisabeth von Thüringen, S. 162-63.

⁸¹⁷ „*Ecce melius posuissetis hanc expensam in vestibus vestris et victualibus, quam in parietibus, quoniam hanc sculpturam imaginum in corde vestro gerere deberetis.*“ Libellus IV, S. 188-89. Der Editor KÖNSGEN übersetzt *religiosorum* fälschlich als Ordensfrauen.

⁸¹⁸ „*Non habeo opus tali imagine, quia eam in corde meo porto.*“ Libellus IV, S. 188-89.

Marburg weilte, um die Kapellen in Elisabeths Grabeskirche zu weihen und die Menschenmenge in der Kirche zusammenströmte, nutzte er die sich ihm bietende Gelegenheit und bat den Erzbischof, diese nach Wundern an Elisabeths Grab zu befragen. Den dabei entstandenen Bericht sandte er mit einem kurzen Lebensbericht der Heiligen (*Summa vitae*) und einem Begleitschreiben an den Papst bzw. dessen Kaplan, den Dominikaner Raymund von Peñafort, der für die Formalien des Heiligsprechungsprozesses zuständig war.

Da die Schriften, die er an die Kurie gesandt hatte, dem Papst nicht ausreichend erschienen, beauftragte er im Oktober 1232 eine Kommission mit der genauen Untersuchung des Falls. Sie bestand neben Konrad von Marburg aus dem Mainzer Erzbischof sowie dem Ebersbacher Abt Raimund. Im Februar 1233 war die Untersuchung beendet. Bis dahin hatte man 600 Zeugen vernommen und fast doppelt so viele Wunder wie bei der ersten Befragung in den *Miracula sancte Elyzabet*⁸¹⁹ schriftlich festgehalten. Die wenig später erfolgte Ermordung Konrads verzögerte den weiteren Verlauf des Prozesses.⁸²⁰ Erst nachdem Elisabeths Schwager Konrad von Thüringen dem Deutschen Orden beigetreten war⁸²¹ und die Rolle des Kultförderers übernahm, setzte Gregor 1234 eine erneute Untersuchungskommission ein, welcher der Hildesheimer Bischof Konrad II. vorstand. Damals entstanden der *Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus* sowie die *Miracula felicitis Elyzabet* auf Basis der Aussagen von Elisabeths Hofdamen und Dienerinnen, die den vorherigen Wunderbericht um 23 Mirakel aus der Zeit von 1232-34 ergänzten.⁸²² Da der *Libellus* auch über Elisabeths Kindheit und Jugend berichtete,⁸²³ ergänzte er die *Summa vitae* hinreichend. Am 27. Mai 1235 wurde Elisabeth in Perugia zur Ehre der Altäre erhoben. Die Kanonisationsurkunden *Gloriosus in Maiestate* datieren auf die Zeit vom 1.-7. Juni 1235.⁸²⁴ Darin bestimmte Papst Gregor den 19. November zu Elisabeths Festtag. Obschon sich die Urkunden insgesamt an den höheren Klerus richteten⁸²⁵, befanden sich alle heute erhaltenen elf Originale im Besitz des Deutschen Ordens, der die Ausstellung beantragt hatte und demzufolge die weitere

⁸¹⁹ HUYSKENS, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, S. 155-60.

⁸²⁰ Zu dem Prozess, dessen Fortlaufen nach dem Tod Konrads von Marburg zunächst gefährdet schien, siehe KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung, S. 385-416 sowie WALTER, Der „Fall Elisabeth“ an der Kurie.

⁸²¹ Der Beitritt erfolgte augenfälliger Weise am 18. November 1234, am Vorabend des Elisabethfestes. Zum Ordenseintritt Konrads von Thüringen siehe WERNER, Mater Hassiae, S. 462-63.

⁸²² HUYSKENS, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, S. 243-66.

⁸²³ Der *Libellus* wurde wegen seiner etwas holprigen Redeweise zwischen 1236 und 1241 von einem anonymen Bearbeiter zu einer Vita umgeformt. HUYSKENS, *Libellus*, S. 1-86.

⁸²⁴ Die päpstliche Kanzlei brauchte mehrere Tage, um die Urkunden anzufertigen, wodurch es zu diesen unterschiedlichen Datierungen kam. Elf Handschriften der Heiligsprechungsbulle haben sich erhalten. Zu den Urkunden siehe den Ausstellungskatalog Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige, S. 155-57. Über die Ausfertigung der Heiligsprechungsurkunden berichtet Cäsarius von Heisterbach in seinem *Sermo de Translatione: Cuius* [Papst Gregors] *devotio tanta circa illam exstitit, ut speciales litteras diversis religiosis ordinibus ecclesie destinaret, rogans et mandans, quatinus sancte Elyzabeth festivitatem recolere.* *Sermo de Translatione*, in: KÖNSGEN, Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse, S. 102.

⁸²⁵ In der Bulle heißt es: *Venerabilibus fratribus archiepiscopis et episcopis et dilectis filiis abbatibus, prioribus, decanis, archidiaconis, archipresbiteris et aliis ecclesiarum prelati* [...] SANTIFALLER, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde, S. 79.

Verbreitung der Urkunde oblag. Angesichts dessen, dass viele Orden den Kult der Heiligen relativ früh annahmen, erstaunt der Handschriftenbefund, hier ist wohl mit einem hohen Verlust zu rechnen.

*Zum Inhalt der Heiligsprechungsbulle *Gloriosus in maiestate**⁸²⁶

Im Exordium der Bulle stellte Gregor IX. Elisabeth in einen heilsgeschichtlich-theologischen Kontext, indem er auf den Sündenfall und die durch Christus erfolgte Erlösung des Menschengeschlechts verwies. Wie der Gottessohn den himmlischen Thron verlassen hat, um sich in das ärmliche Gefäß der Menschheit zu begeben, habe sich die aus königlichem Geschlecht stammende thüringische Landgräfin zu einer Magd erniedrigt. Gregor betonte, dass sie sich seit frühester Kindheit bis zu ihrem Tod den Tugenden verschrieben und sich insbesondere den Werken der Barmherzigkeit gewidmet hat. Dabei habe sie vor allem den Armen und Abstoßenden ihre Liebe geschenkt in dem Bewusstsein, dass ihr dadurch das Himmelreich verheißen sei. Neben der Armenfürsorge werden auch ihr Verzicht auf die in ihrem Stand möglichen Genüsse und ihre Askesse erwähnt, die ihren Körper geschwächt, sie ihren Verdiensten nach jedoch gestärkt hätten. Über ihre Zeit als Witwe berichtete Gregor, dass sie die Güter, die ihr rechtmäßig zustanden, im Hinblick auf das Überirdische verwandt und sich freiwillig dem Gehorsam unterworfen habe, welchem sie schon während der Zeit ihrer Ehe anhing. Sie habe das Kleid der Religiösen gewählt und bis zu ihrem Tod demütig dem Herrn gedient.

Nach der Tugendddarstellung folgen Lobpreisungen sowie die Übersetzung des Namens Elisabeth als die „Sättigung Gottes“ (*Dei saturitas*), die sich durch die Speisung der Armen das Brot der Engel verdient hat.⁸²⁷ Gregor verglich sie mit der früheren Elisabeth, stellt aber ebenso deutliche Bezüge zur Gottesmutter her, die ja auch die Patronin der Deutschordensritter (der Antragsteller auf Heiligsprechung) war. Danach ging er unter Verwendung zahlreicher Lichtmethaphern auf den Lohn für ihre Verdienste ein. Er sprach vom Leuchten ihres Geistes und den zahlreichen Wundern, die bewirkt hätten, dass die Gläubigen in Glaube, Liebe und Hoffnung gestärkt würden, den Ungläubigen der rechte Weg gewiesen werde und die Häretiker in Verwirrung gerieten.⁸²⁸ Letzteres scheint ihm besonders wichtig gewesen zu sein, denn er wies abschließend noch einmal darauf hin, dass Elisabeths tugendhaftes Wirken dazu geführt hat, dass große Teile Deutschlands vor der Gefahr der Häresie bewahrt blieben.

⁸²⁶ Die Bulle ist ediert bei SANTIFALLER, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde, S. 79-81.

⁸²⁷ [...] *que pro refectioe pauperum panem meruit angelorum!* Ebd., S. 80

⁸²⁸ [...] *miraculis gloriosis, quorum uirtute catholicis fidei, spei et caritatis augmenta proueniunt, perfidis uia ueritatis exponitur et hereticis confusionis multe materia cumulat* [...]. Ebd.

Der Brief Papst Gregors IX. an die Königin Beatrix von Kastilien mit der Aufforderung der Heiligen Elisabeth nachzufolgen

Die Predigt, die Gregor anlässlich der Kanonisationsfeierlichkeiten in Perugia gehalten hat, ist leider nicht erhalten. Otfried KRAFFT vermutet jedoch, dass der Wortlaut dem Brief des Papstes *Iesus filius Syrach* vom 7. Juni 1235, glich, den er an die Königin Beatrix von Kastilien, eine Nichte Kaiser Friedrichs II., gerichtet hat.⁸²⁹

In dem Schriftstück empfahl Gregor das Heiligenmodell Elisabeths von Thüringen zur Nachfolge. Dabei identifizierte er sie mit dem durch Jesus Sirach bezeugten wunderbaren Gefäß, bei welchem es sich um die Quelle des Mitleids handelt – eine Interpretation, die sich aus der Bedeutung ihres Namens als die „Sättigung Gottes“ herleitet. Zudem stellte er heraus, dass sie das Verbotene gescheut, die Gebote sowie die Ratschläge des Herrn befolgt und sich überdies den menschlichen Bedürfnissen durch Nachtwachen, Fasten und Gebete enthalten hat. Er rühmte sie als Gefäß des Erbarmens, welches mit dem Gold der Weisheit und den kostbaren Steinen ihrer Werke geziert sei und betonte, dass es ihr Verdienst sei, dass der drohende Untergang der Welt abgewendet werden konnte. Dann pries er ihre Demut und stellte überdies ihre Verachtung des Weltlichen sowie ihr Mitgefühl heraus. Abschließend erinnerte er nochmals an Elisabeths königliche Herkunft und auf die Vorbildwirkung, die ihr heiliges Leben für ihren Schwager Konrad von Thüringen sowie ihre Nichte Agnes von Böhmen hatte. Er bezeichnete sie als neue Maria, unterstrich den Schaden, der durch sie verhindert werden konnte, erinnerte in Hoheliedmethaphorik an den himmlischen Lohn sowie die zahlreichen Wunder, an denen sich die triumphierende Kirche erfreut. Der Brief endet mit den an Beatrix gerichteten Mahnungen, sie möge sich um die Vermehrung ihrer Tugenden und die Ausübung frommer Werke bemühen.

Der Kniefall des Kaisers vor der Heiligen

Durch die Kanonisation, die kurz danach entstandenen Viten und Reimoffizien⁸³⁰ sowie die Verwendung ihres Exempels in der Predigt⁸³¹ fand Elisabeths Kult innerhalb kürzester Zeit breiteste Verehrung.⁸³² Weil Elisabeth Landesfürstin, Mutter, Ehefrau, Witwe und Religiöse gewesen ist,

⁸²⁹ *Inebriasti quoque poculo vasis huius Agnetem, ancillam Christi virginem, natam regis Boemie, sororem tuam, in cuius etate tenera rebus esperis experimur celestis conversationis insignia, ita ut imperialis culminis oblata fastigia fugiens sicut reptilia venenata, et nuda vexillum triumphae crucis arripiens, iam procedat obviam sponso suo, accensis lampadibus choro sacrarum virginum comitata.* Iesus filius Syrach, in: BF I, Nr. 172, S. 164. Zu dem Brief siehe FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, S. 129-32, S. 129 bes. Anm. 206; KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung, S. 415; siehe auch LEMMENS, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, S. 2-6.

⁸³⁰ Als Quellenvorlage dieser Texte dienten die *Summa Vitae*, der *Libellus* oder auch die Kanonisationsurkunde. Ergänzungen ergaben sich aus der Absicht des jeweiligen Textes. So wollte bspw. die Zwettler Vita die Verbindung zu den Franziskanern aufzeigen, was in den folgenden Jahren zur Herausbildung einer eigenen franziskanischen Elisabethtradition führte. Ende des 13. Jahrhunderts ergänzte ein toskanischer Franziskaner die Viten um zahlreiche Wunder und sorgte so für die Entstehung neuer Legenden. HENNIGES, Vita Sanctae Elisabeth.

⁸³¹ Dazu GECSER, The Feast and the Pulpit.

⁸³² Dem Gebot Gregors IX. leisteten die Zisterzienser 1236 und die Dominikaner 1243 durch Generalkapitelsbeschlüsse, die die Verehrung der hl. Elisabeth vorschrieben, Folge. Ihnen schlossen sich die Franziskaner durch ein

war sie für Christen jeglicher Standeszugehörigkeit das ideale Vorbild. Am 1. Mai 1236 ereignete sich ihre Translation. Dabei beugte der seinerzeit ranghöchste weltliche Würdenträger, Kaiser Friedrich II., vor der Heiligen die Knie. Anlässlich der Feierlichkeiten bekundete er seine Ergebenheit und Demut dadurch, dass er barfuß, bekleidet mit einem grauen Bußgewand, ihren Leib gemeinsam mit anderen Fürsten zu der Stelle trug, wo ihr Körper zerlegt wurde. Später setzte er dem abgetrennten Haupt der Heiligen in Erinnerung daran, dass sie die Tochter eines Königs gewesen war, eine goldene Krone mit Edelsteinen auf.⁸³³

Der Brief des Kaisers an die Franziskaner und der Deutsche Orden als Verwalter der Elisabethkultstätten

Der hoch symbolische Auftritt des Kaisers verdeutlicht nicht nur seine persönliche Verehrung der Heiligen, sondern war politisch motiviert. Das verrät ein Brief, den Friedrich 1236, die heilige Elisabeth betreffend, an den franziskanischen Ordensgeneral Elias von Cortona geschrieben hat.⁸³⁴ Darin verwies er auf seine verwandtschaftliche Beziehung zu der Landgräfin, hob hervor, dass diese durch ihren *habitus fratrum minorum* und ihre Armutsliebe den Franziskanern nahe gestanden hat und empfahl sich abschließend dem Gebet der Brüder.

Die Annäherung an die Franziskaner erstaunt, bedenkt man, dass das Elisabethhospital nebst seinen Besitzungen und der entstehenden Wallfahrtsstätte⁸³⁵ entgegen Elisabeths Willen, der den Johanniterorden vorsah, dem Deutschen Orden übereignet worden war.⁸³⁶ Denn diesem war

Ordensbrevier ihres Generalministers Haimo von Faversham 1243/44 an. Zu den Zisterziensern siehe DOBENECKER, *Regesta diplomata necnon epistolaria historiae Thuringiae*, Nr. 634 u. CANIVEZ, *Satuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis* 1 (1933) 1236 II 152, Nr. 1. Zu den Dominikanern siehe *Acta Capitularium Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. REICHERT 1, S. 27 sowie GLEESON, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, S. 90-91. Zu den Franziskanern siehe *Sources of the Modern Roman Liturgy* 1, ed. VAN DIJK, S. 85, 2, S. 171 u. 304; BROOKE, *Early Franciscan Government*, S. 208. GECSER hat in seiner jüngst erschienenen Studie gezeigt, dass der Elisabethkult vor allem durch die Predigt verbreitet wurde. GECSER, *The Feast and the Pulpit*.

⁸³³ Siehe Cäsarius von Heisterbach, *Sermo de Translatione*, S. 105. Zu den Elisabethreliquien siehe KÜCH, *Zur Geschichte der Reliquien der Heiligen Elisabeth*, S. 204 sowie WERNER, *Mater Hassiae*, S. 508-513.

⁸³⁴ Der Brief ist ediert bei WINKELMANN, *Acta Imperii inedita* 1, Nr. 338, S. 299. Zu Friedrichs hochsymbolischem Auftreten siehe BEUMANNs Aufsatz *Friedrich II. und die Heilige Elisabeth* sowie ALTHOFF, *Öffentliche Demut, Friedrich II. und die Heiligen*.

⁸³⁵ Auf die enorme Bedeutung von Marburg als Wallfahrtsort deuten mehrere Belege hin. So vergleichen der 1227/41 in der Champagne wirkende Zisterzienser Alberich von Trois-Fontaines und der seit 1240/50 in Süddeutschland als Prediger tätige Franziskaner Berthold von Regensburg die Wallfahrt zum Grab der hl. Elisabeth mit derjenigen, die zum Grab des Apostels Jacobus nach Santiago de Compostela führt. Zu diesen und weiteren Belegen, die Verbreitung des Elisabethkultes betreffend, siehe WERNER, *Mater Hassiae*, S. 469-84.

⁸³⁶ Elisabeth hatte ihr Hospital kurz vor ihrem Tod dem Johanniterorden übertragen. Da ihr das Wittum aber nur auf Lebenszeit zustand, besaß sie kein Recht dazu, Verfügungen die Güter betreffend, für die Zeit nach ihrem Tod zu treffen. Wahrscheinlich sahen die Johanniter die Überlassung der Güter als volle Schenkung an, denn die Landgrafen Heinrich Raspe und Konrad von Thüringen wandten sich 1231/32 an den Papst, der die Ansprüche der Johanniter zurück wies und Konrad von Marburg zum Defensor des Hospitals ernannte. Da die Wallfahrt zum Grab der Hl. Elisabeth schnell an Bedeutung gewann, konnte das Hospital als Zentrum für Konrads Ketzerpredigten dienen. Bereits im Frühjahr 1232 entstand eine Wallfahrtskirche neben dem Hospital. Zur Entwicklung von Elisabeths Hospital siehe REBER, *Elisabeth von Thüringen*, S. 170-71 sowie VAHL, *Konrad von Marburg, die Hl. Elisabeth und der Deutsche Orden*, S. 35-38, 41-46. Vgl. dazu VEL 20, S. 60-62. Einen Eindruck über den Beginn der Elisabethverehrung vermittelt Cäsarius von Heisterbach in seinem *Sermo de Translatione*. Er schreibt: *Non solum ex provincia Maguntensi*

seinerseits daran gelegen, die Erinnerung an die franziskanischen Ursprünge zu tilgen. Augenscheinlich sollte die neue Heilige, das wird an dem kurz zuvor erfolgten Ordensbeitritt ihres Schwagers deutlich, zu dessen Patronin gemacht und so die Leerstelle ausgefüllt werden, die der Deutsche Orden⁸³⁷ durch die fehlende charismatische Gründerfigur aufwies.⁸³⁸ In Anbetracht der Tatsache, dass die Ritterorden aus Bruderschaften hervorgegangen sind, die sich der Krankenpflege oder dem Heidenkampf verschrieben hatten, war es keineswegs abwegig die heilige Elisabeth zur Patronin zu wählen, hatte sie sich doch bei der Pflege der Bedürftigen aufgezehrt, während ihr Gemahl auf dem Kreuzzug ums Leben gekommen war. Durch den frühen Tod Konrads von Thüringen misslang jedoch das Vorhaben, Elisabeth an den Orden zu binden.

Matthias WERNER glaubt, dass der Kaiser mit seinem Brief bezweckte, sich das Ansehen, das Elisabeths in den Kreisen der religiösen Armutsbewegung, insbesondere bei den Franziskanern genoss, zunutze zu machen, um im „Ring mit dem Papsttum um die Führungsstellung in Christenheit und Kirche [...] ein weithin sichtbares Bekenntnis zu den Franziskanern abzulegen und damit einen wichtigen ‘Einbruch in die Gesinnungsfront der Gegner’ zu erzielen.“⁸³⁹ Weil etwa zeitgleich mit der Kanonisation im Umkreis des Kaisers die so genannte Zwettler Elisabethvita⁸⁴⁰ (zwischen dem 1. Mai 1236 und dem 20. März 1239) eines vielleicht zisterziensischen oder auch franziskanischen Autors entstand, ist in der Forschung sogar vermutet worden, Kaiser Friedrich II. habe aus Elisabeth eine „Hausheilige“ der Staufer machen wollen. War das tatsächlich der Fall, so könnte dies auf einen Wettstreit um die Heilige hindeuten, da zur selben Zeit die Thüringer Landgrafen, Elisabeths Tochter Sophia von Brabant⁸⁴¹ sowie das Haus Andechs-Meran ganz ähnliche Interessen verfolgten.⁸⁴²

atque Treverensi, immo etiam ex provinciis remotioribus, Coloniensi videlicet, Bremensi atque Medeburgensi, orationum sive sanitatum gratia constat plurimos Marburg advenisse. Aliis recedentibus alii occurrebant; sanitatem consecuti, Dei virtutem venientibus nuntiabant. [...] Ergo circa idem tempus ibi fui et non recordor me in tota vita mea tantum simul vidisse populum, quantum in oppido Marburg et circa illud tunc temporis aspexi. Sermo de Translatione, S. 100.

⁸³⁷ ELM warf in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob die Ritterorden überhaupt zu den religiösen Orden gehörten oder ob es sich nicht vielmehr um Gemeinschaften von Semireligiösen handele, die „zwischen Kirche und Welt“ stünden. EBD., S. 511-18.

⁸³⁸ Dazu ELM: „Wenn vom Franziskanertum gesagt werden kann, seine Spiritualität habe sich in der Person des Ordensstifters [...] personifiziert, und dessen Leben sei zur *norma vitae* der ganzen franziskanischen Ordensfamilie geworden, kann dies für keinen der älteren oder jüngeren Ritterorden gelten.“ ELM, Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters, S. 490.

⁸³⁹ WERNER, Mater Hassiae, S. 489.

⁸⁴⁰ HENNIGES, Vita Sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, Auctore Anonymo. Die Handschrift der Vita befand sich in der österreichischen Zisterzienserabtei Zwettl. Da die Vita einige franziskanische Zusätze enthält, hat man vermutet, dass sie ein Franziskaner verfasst hat. Die Zwettler-Vita basiert auf der Kurzfassung des *Libellus*. Zu der Vita WERNER, Mater Hassiae, S. 465-66.

⁸⁴¹ Dadurch dass die Linie der ludowingischen Landgrafen bereits 1247 im Mannesstamm ausstarb und schon 1240 der ehemalige Landgraf Konrad, der ein Jahr zuvor zum Hochmeister des Deutschen Ordens gewählt worden war, verstorben war, verschwanden die ursprünglichen Kultförderer Elisabeths von der politischen Bildfläche. Um die verwaisten ludowingischen Herrschaftsgebiete entbrannte ein Kampf, bei dem der Erzbischof von Mainz, der wettinische Markgraf Heinrich der Erlauchte und Sophia von Brabant, die Tochter der hl. Elisabeth, die Hauptakteure waren. Der eindeutige Gewinner des Konflikts war Heinrich der Erlauchte, der fast sämtliche ludowingische Gebiete

Elisabeth eine Heilige für alle

Trotz der politischen Inanspruchnahme der heiligen Elisabeth verdankt sich die rasche Verbreitung ihres Ruhms weniger den hochadligen Verwandten als vielmehr den Bettelorden, die in ihren Predigten das Exempel der Heiligen publik machten. Dazu Matthias WERNER:

„daß die Dynamik der Kultentwicklung nach 1235 weniger bei den thüringischen Landgrafen und dem Deutschen Orden [...] lag, sondern mit den Bettelorden und den religiösen Frauen- und Laiengemeinschaften sehr rasch auf jene Kreise überging, die Friedrich II. 1236 angesprochen hatte, die selbst aber von dem Geschehen um die Heiligsprechung Elisabeths und ihr Marburger Kultzentrum weitgehend ausgeschlossen worden waren. Sie, die die religiösen Ziele Elisabeths propagierten und die übrigen *sancti moderni* des 13. Jahrhunderts stellten, dürften weit mehr noch als die gleichfalls an der Verehrung Elisabeths interessierten, weiträumig versippten Familienangehörigen Elisabeths den entscheidenden Anteil daran gehabt haben, daß der Kult binnen Kürze eine derart weite Verbreitung erlangte.“⁸⁴³

Der Kult der Heiligen, die Gottes- und Nächstenliebe so eng miteinander verbunden hatte, wurde zu einem der „lebendigsten Heiligenkulte [...] des Mittelalters“, wobei sie von ganz unterschiedlichen Personenkreisen Verehrung empfing. Zum einen unterstützten die zahlreichen mit Elisabeth verwandten Herrscherhäuser sowie der Deutsche Orden, zum anderen die Bettelorden und die ihnen nahestehenden Frauengemeinschaften, bei denen es sich zumeist um Zisterzienserinnen oder Beginen handelte,⁸⁴⁴ ihren Kult. Umgekehrt begünstigte die zunehmende Elisabe-

in seinen Besitz bringen konnte. Allerdings erreichte Sophia durch ihren unermüdlichen Einsatz, dass die Landgrafschaft Hessen unter ihrem Sohn Heinrich dem Kind zu einem eigenständigen Reichsfürstentum aufstieg, das die hl. Elisabeth als seine Patronin verehrte. Ein deutliches Indiz dafür ist die Bezeichnung Elisabeths als *heubtfrauwe* des Hauses, die Betonung ihrer königlichen Abstammung, die Häufigkeit des Namens Elisabeth bei den weiblichen Familienangehörigen sowie der im Spätmittelalter aufkommende Brauch, die Mantelreliquie der Heiligen bei Geburten innerhalb der hessischen Landgrafenfamilie als Schutzreliquie zu verwenden. Die Umschrift auf Heinrichs seit 1267 geführtem Siegel betont seine Abstammung als *filius nate sancte Elizabet* und nennt ihn *lantgravius dominus terre Hassie*. Dass die Verwandtschaft mit der hl. Elisabeth ursächlich für diesen Erfolg war, bestreitet WERNER mit dem Verweis auf die von dem hessischen Chronisten Wigand Gerstenberg, der um 1493/97 wirkte, berichteten Episode, derzufolge Sophie zu den Verhandlungen um das thüringische Erbe eine Rippe ihrer Mutter mit sich führte. Auf diese habe sie Heinrich den Erlauchten geheißenen den Meineid abzulegen, was er lachend auch getan haben soll. WERNER interpretiert daraus, dass die Verwandtschaft mit der hl. Elisabeth bei politischen Entscheidungen keine entscheidende Rolle gespielt hat. Dazu sowie ausführlich zum Elisabethkult und der dynastischen Elisabethverehrung in der Landgrafschaft Hessen WERNER, *Mater Hassiae*, S. 484-519, hier bes. S. 496.

⁸⁴² So war bspw. Elisabeths Onkel Berthold, der Patriarch von Aquileia, in Italien als *barbanus sancte Elisabeth landgravi* bekannt. HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene de Adam*, S. 591-92; vgl. WERNER, *Mater Hassiae*, S. 483, Anm. 172.

⁸⁴³ WERNER, *Mater Hassiae*, S. 484.

⁸⁴⁴ WERNER hat einige der frühesten Elisabethpatrozinien ermittelt. Als erste geistliche Gemeinschaft benennt er das 1228/35 gebaute Klarissenkloster in Brixen, das, laut einer Urkunde Gregors IX., datiert auf den 1. April 1236 Elisabeth zu seiner Patronin wählte. Älter waren nur die Patrozinien eines in der Dominikanerkirche von Perugia befindlichen Elisabethaltars sowie die Elisabethkirche in Marburg. 1237 unterstellten sich auch die Klarissenklöster von Ulm (später Söflingen) und Reims sowie 1239/51 das von Tyrnau nahe Preßburg gelegene Kloster, dem Patrozinium der hl. Landgräfin. 1237 wählten zudem die geistlichen Frauen von St. Sixtus, später Dominikanerinnen genannt, Elisabeth zur Mitpatronin ihres regensburger Ordenshauses und weihten ihr 1239 zudem ihr Kloster in Straßburg. In derselben Stadt gab es auch eine männliche Kommunität, die ebenfalls nach der hl. Elisabeth benannt war. Bereits 1237 hatten die Zisterzienserinnen von Tiefenthal im Rheingau ihr Kloster in *Vallis S. Elisabeth* umbenannt. Im selben Jahr hatten auch die im mecklenburgischen Rehna und 1239/45 die im vorpommerschen Klatzow/Treptow ansässigen Benediktinerinnen das Elisabethpatrozinium angenommen. Um 1239/42 wurde das Predigerkloster in Eisenach, als erste geistliche Institution in Thüringen, der hl. Elisabeth geweiht. Es hat sich eine Handschrift mit einer um 1395/96 verfassten lateinischen Chronik zur thüringischen Geschichte erhalten, die u.a. die Klostergründung des Eisenacher Konvents beschreibt. Siehe dazu WERNER, *Gründung des Dominikanerklosters St. Johannes und St. Elisabeth in Eisenach*, im: *Katalog zur Elisabethausstellung von 2007*, S. 354-57. Das Zentrum der Elisabethverehrung bildete jedoch WERNER zufolge der nordfranzösisch-belgische Raum, der nicht zufällig das Zentrum der Beginenverehrung war. 1240 wurden in Quesnoy und Valenciennes sowie 1242 in Gent Hospitäler zu Ehren der

thverehrung die rasche europaweite Verbreitung mendikantischer Ideale. Dank der Heiligen erreichte die *forma vivendi* der frühen Franziskaner bald die europäischen Fürstenhöfe. Es verbanden sich in der Elisabethverehrung also politische⁸⁴⁵ und religiöse Interessen miteinander. Ortrud REBER, die 2009 eine Biographie der Heiligen veröffentlicht hat, weist noch auf einen weiteren bedeutsamen Förderkreis hin:

„Wenn auch nach 1236 kaum noch neue Pfarreien gegründet wurden, so entstanden im 13. Jahrhundert in fast allen Städten Hospitäler. [...] Sie wurden dem Heiligen Geist, dem Tröster der Bedrängten und Einsamen, oder Elisabeth geweiht.“⁸⁴⁶

Folglich kann resümiert werden, dass Elisabeth ihre Bedeutung als Heilige der Vielfalt der Interessen verdankt, die ihr Kult bediente.

hl. Elisabeth gegründet. Seit 1240 existierte überdies ein Kloster *Vallis Sancte Elisabeth* in Nunhem bei Roermond, welches dem Caulitenorden angehörte. Im selben Ort befand sich auch ein Zisterzienserinnenkloster, welches 1245 einen Altar zu Ehren der hl. Elisabeth weihte. Eine solche Weihe ist 1248 auch von der belgischen Benediktinerabtei St. Trond bezeugt. Seit 1248 befindet sich im westflandrischen Berges-Saint-Winoc ein Elisabethhospital und seit 1250 in Lüttich eine *ecclesia Sancte Elizabeth* nebst Augustiner-Chorherrenstift. In Utrecht weihten die Franziskaner 1251 einen Elisabeth-Altar. 1252 brachten die Prämonstratenser von St. Michiels in Antwerpen Elisabethreliquien in ihren Besitz. Schon 1248 hatte sich in Trier eine nach Elisabeth benannte Hospitalbruderschaft gegründet.

Merkwürdigerweise ist außerhalb des Marburger Gebiets nur ein einziges Elisabethpatrozinium eines Deutschordenshauses belegt. Bei diesem handelte es sich um eine Kapelle in Koblenz. Dazu WERNER: „Hessen und Thüringen [...] als das Wirkungszentrum Elisabeths und das Entstehungsgebiet ihres Kultes [...] traten] was die Dynamik der Kultentwicklung anbetrifft, in auffälliger Weise gegenüber anderen, wesentlich weiter entfernten Räumen wie Nordfrankreich zurück. Dies ist umso bemerkenswerter, als es in Thüringen und Hessen die meisten Augenzeugen des historischen Geschehens um die hl. Elisabeth gab, bis 1235 die meisten Wallfahrer aus diesen Gegenden stammten und sich hier mit dem Elisabeth-Grab das wichtigste Kultzentrum befand. Hält man sich jedoch die ältesten Kultbelege vor Augen, so ist es weder zutreffend, daß 'vor allem von Hessen und Thüringen ... der literarische Kult Elisabeths aus(ging)', noch daß sich 'ihr Kult vor allem bei der thüringischen und hessischen Bevölkerung schnell durch(setzte)'. Letzteres mochte allenfalls für die Volksfrömmigkeit und volkstümliche Elisabeth-Tradition gelten. Gezielte Maßnahmen zur Kultförderung über Marburg hinaus – sowohl seitens des Deutschen Ordens wie der thüringischen Landgrafen als der Hauptinitiatoren des Elisabethkultes 1234/35 – sind, abgesehen von den massiven Ablaßkampagnen zum Bau der Elisabethkirche in Marburg, in der Frühzeit des Kultes ebenso wenig zu erkennen wie ein Wirken der andernorts führenden Träger der Elisabeth-Verehrung im hessisch-thüringischen Raum.“ WERNER, *Mater Hassiae*, S. 477-78. Zu den einzigen Zeugnissen der Elisabethverehrung im hessisch-thüringischen Raum sowie zu den möglichen Hintergründen der eingeschränkten Verehrung siehe EBD., S. 479-80 sowie S. 514-19. Zu den Patrozinien siehe auch den Katalog zur Ausstellung „Elisabeth von Thüringen - Eine europäische Heilige, S. 220-226. Betreffs der Überlieferung der ältesten Handschriften kam REBER zu ähnlichen Ergebnissen, denn diesbezüglich erscheinen ebenfalls die nordfranzösischen und zudem die bayrischen Gebieten als Zentren des Kultes. REBER, *Gestaltung des Kultes*, S. 5-11 u. 27-46. Einen besonderen Verdienst bei der textlichen Verbreitung des Elisabethkultes erwarben sich die Bettelorden, die mit Ausnahme der Marburger Elisabethtexte, der nur in Österreich überlieferten Zwettler-Vita sowie der um 1239/40 entstandenen Elisabethvita, die LEMMENS Thomas von Celano zugeschrieben hat, während HUYSKENS für eine Entstehung im Umkreis der Kurie plädierte, weshalb sie heute auch als *kuriale Vita* bezeichnet wird, für die Abfassung der Viten sorgten. LEMMENS, *Zur Biographie der heiligen Elisabeth*, S. 13; HUYSKENS, *Libellus*, S. XXXII; WERNER, *Mater Hassiae*, S. 475-85.

⁸⁴⁵ Mit der politisch motivierten Elisabethverehrung haben sich vor allem VAUCHEZ, KLANICZAY und insbesondere WERNER befasst. VAUCHEZ, *Sainthood in the later Middle Ages*; DERS., „Beata stirps“, S. 400-402; KLANICZAY, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, S. 93-94; DERS., *Legenden als Lebensstrategien*, S. 18-20; DERS., *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn*, S. 357-61; WERNER, *Mater Hassiae*, S. 453-540. WERNER zeigt in diesem Aufsatz, dass auch die religiösen Gemeinschaften keineswegs nur von religiösen Interessen getrieben wurden, sondern dass sich hinter deren Kultpropaganda ebenso politische Ziele verbergen konnten.

⁸⁴⁶ REBER, *Elisabeth von Thüringen*, S. 178. Zu den Elisabethpatrozinien siehe EBD., S. 175-80 sowie WERNER, *Mater Hassiae*, S. 472-75.

Die Exempelfunktion der Heiligen für die Frauen des Hochadels

Neben dem allgemeinen Vorbildcharakter, den die Heilige als paränetisch-didaktisches Exemplum für alle Gläubigen besaß, übte sie besonders auf Frauen des Hochadels Wirkung aus, so dass ihr in diesen Kreisen die Funktion des induktiv-hohen Exemplums zukam.⁸⁴⁷ Den Anstoß dazu hatte Papst Gregor IX. gegeben, als er 1235 Elisabeths Vorbild einigen Mitgliedern des Hochadels vor Augen führte. So pries er, wie bereits gezeigt, in dem Brief an Beatrix von Kastilien das Beispiel der thüringischen Landgräfin und verwies darauf, dass ihr Exempel bereits wunderbare Frucht hervorgebracht habe, indem ihr Schwager Konrad auf die Landgrafenwürde verzichtete und dem Deutschen Orden beitrug und die Tochter des böhmischen Königs Agnes ebenfalls weltlichem Ruhm und Ehre entsagte, ein Hospital sowie ein Frauenkloster gründete, in dem sie 1234 den Schleier nahm.⁸⁴⁸ Anhand des prunkvollen Festes, an dem neben zahlreichen fürstlichen Verwandten auch der Prager und der Olmützer Bischof sowie ein päpstlicher Nuntius teilnahmen, wird deutlich, welche Erwartungen seitens des Herrscherhauses und seitens der Kurie mit dem Klostereintritt der Königstochter verbunden waren.⁸⁴⁹ Frederik FELSKAU glaubt, dass sich der Papst vor allem einen größeren Einfluss auf die böhmische Politik im Hinblick auf seine Kreuzzugspläne sowie auf die Beziehung zum Stauferkaiser erhoffte.⁸⁵⁰

Anschließend gründeten zahlreiche von Elisabeths weiblichen Verwandten in ihrer Nachfolge Hospitäler oder verwiesen bei ihren Klosterstiftungen auf sie.⁸⁵¹ Anna (†1265), die ältere Schwester der Agnes von Böhmen (†1282), gründete 1242 mit ihrem Sohn das Kloster Grüssau. Außerdem stiftete sie nach dem Vorbild ihrer Schwester ein Minoritenkloster sowie das Klarissenkloster in Breslau.⁸⁵² Annas Schwiegermutter Hedwig (†1243), eine Tante der heiligen Elisabeths, hatte schon vor ihrer Nichte einen ganz ähnlichen Lebensweg gewählt. Nachdem sie

⁸⁴⁷ VON MOOS trennt zwischen dem illustrativem Exempel, dem eine paränetisch – didaktische Funktion zukommt, und dem „induktiv hohem Exemplum“, welches identifikatorische Funktion besitzt. Ihmzufolge steht beim „paränetischen Exemplum“ weniger der Heilige, als vielmehr die durch ihn repräsentierte Leitidee (z.B. radikale Armut, Buße, Askese, Gehorsam, Orthodoxie, Eucharistie, Seelsorge, etc.) im Vordergrund, während beim induktiv „hohen Exemplum“ der Heilige selbst ins Zentrum rückt, da ihm die Aufgabe zukommt einer bestimmten Gruppe/Organisation zur Legitimation, als Leitfigur und Nachahmungsmodell zu dienen.

⁸⁴⁸ Vgl. LEMMENS, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, S. 4. Papst Gregor bekräftigte seine Forderung, den Kreuzzug zu unterstützen, indem er gegenüber Elisabeths Bruder, Béla IV. von Ungarn, auf die heilige Verwandte hinwies. Siehe dazu LEMMENS, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, S. 6; WERNER, Mater Hassiae, S. 481 u. 520.

⁸⁴⁹ Gregor IX. schrieb an Agnes: *Inebriasti* (sc. Elisabeth) *quoque poculo vasis huius Agnetem ancillam Christi virginem, natam regis Boemie, sororem tuam*. Zitiert nach WERNER, Mater Hassiae, S. 481. SETON, Vita beatae Agnetis, in: SETON, Some New Sources for the Life of Blessed Agnes of Prag, S. 78. Zu Agnes Klostergründung siehe FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner, S. 215-321; FELSKAU, Imitatio und institutionalisierte Armenfürsorge, S. 61-70.

⁸⁵⁰ EBD., S. 151.

⁸⁵¹ Ausführlich zur Elisabethnachfolge in Ostmitteleuropa FELSKAU, Imitatio und institutionalisierte Armenfürsorge, S. 52-76.

⁸⁵² Zuvor war während ihrer Herrschaft bereits eine Elisabethkirche in Breslau gebaut worden. Zu Anna siehe WERNER, Mater Hassiae, S. 481-82; FELSKAU, Imitatio und institutionalisierte Armenfürsorge, S. 70-72. Es existiert auch eine Vita von Anna, diese wurde ediert von SEMKOWICZ, Vita Annae Ducissae Silesiae.

ihrem Gemahl, dem Herzog Heinrich I. von Schlesien (1201–1238), sieben Kinder geboren hat, entschied sich das Ehepaar 1209, das Keuschheitsgelübde abzulegen. Bereits 1202 hatten sie gemeinsam ein Zisterzienserinnenkloster in Trebnitz gegründet. Später (um 1230) folgten sie dem Vorbild Elisabeths, indem sie ein Hospital für Aussätzige stifteten.⁸⁵³ Kurz nach Elisabeths Tod gelangte deren schwarzes Tuch in Hedwigs Besitz, die es voller Verehrung aufbewahrte und bei ihrem Tod damit bedeckt wurde.⁸⁵⁴ Um Hedwig entbrannte nach ihrem Tod ein vergleichbarer Kult, so dass es 1267 zu ihrer Heiligsprechung kam.



Familienbild der Andechs-Meranier. Darstellung aus dem Hedwig-Codex von 1353 (Foto: Thomas Schmid)

Von links nach rechts: 1. Hl. Elisabeth von Thüringen, 2. Ihre Mutter Gertrud von Ungarn, 3. Agnes von Frankreich, die Ehefrau Philipps II. August, 4. Hl. Hedwig von Schlesien, 5. Agnes, die Mutter der drei Vorgenannten, 6. Berthold IV. Herzog von Meranien, 7. Berthold, Patriarch von Aquileja, 8. Ekbert, Bischof von Bamberg, 9. Otto VII., Herzog von Andechs-Meranien, 10. Heinrich, Markgraf von Istrien. Zu Füßen der Hl. Hedwig sitzt Gertrud, die Äbtissin von Trebnitz.

Die bereits erwähnte Dominikanerin Margareta von Ungarn, eine Nichte Elisabeths, legte vor einem Elisabethaltar die Gelübde ab.⁸⁵⁵ Zwei weitere, früh verwitwete Nichten Elisabeths, Kinga/Kunigunde († 1292) und Jolenta († 1298), sowie ihre Schwägerin, die Piastin Salomea († 1268), ließen in Polen Klarissenklöster errichten und traten selbst als Nonnen in ihre Stiftungen ein.⁸⁵⁶ Auch wenn im Mittelalter weder sie noch Margareta kanonisiert wurden, so wirkte sich

⁸⁵³ Zu Hedwig siehe GOTTSCHALK, St. Hedwig Herzogin von Schlesien, S. 132–34. Zur ihrer Elisabeth-Nachfolge siehe FELSKAU, Imitatio und institutionalisierte Armenfürsorge, S. 59–61.

⁸⁵⁴ GOTTSCHALK, St. Hedwig Herzogin von Schlesien, S. 184–85.

⁸⁵⁵ In der Vita Margaretas heißt es: *devotione sedula sequens vestigia sororis sue beate Elizabeth.* Vita Margaritae, S. 22. Vgl. auch FRANKOÏ, Inquisitio de vita et miraculis Margaretae, S. 172. Zu Margareta von Ungarn siehe meinen Aufsatz: „Margareta von Ungarn – Eine Heilige der Árpádyndynastie“. Zur Elisabeth-Verehrung in Ungarn siehe WERNER, Mater Hassiae, S. 519–30. Obwohl das ungarische Herrscherhaus zunächst den Dominikanerorden privilegierte, änderte sich dies später, denn Béla IV. ließ sich mit Frau und Sohn im Franziskanerkloster in Esztergom bestatten.

⁸⁵⁶ Siehe dazu WERNER, Mater Hassiae, S. 526, Anm. 378 mit weiteren Literaturangaben.

doch ihr Leben positiv auf das Ansehen der Dynastie aus.⁸⁵⁷ Als 1301 die Árpadendynastie im Mannesstamm ausstarb, gewann die Verehrung der Heiligen Elisabeth noch einmal besonders an Bedeutung, denn alle Thronwärter beriefen sich auf die Verwandtschaft mit ihr.⁸⁵⁸

In Nachahmung der heiligen Elisabeth – Das Entstehen „Heiliger Höfe“

*Elisabeth die ist und si was ein botte, den ich gesant habe zu den unseligen vrowen, die in den bürgen sassen, mit der unküßheit also sere durfflossen und mit dem homuote also sere überzogen und mit der italkheit also stete umbevungen, das si nach rehte in das abgründe solten sin gegangen. Irem bilde ist manig vrowe gevolget, der masse si wollten und mochten.*⁸⁵⁹

Mit diesen Worten begründet Gott im nach 1250 entstandenen Werk „Das fließende Licht der Gottheit“ der Begine Mechthild von Magdeburg den postmortalen Ruhm der heiligen Elisabeth. Durch die Elisabethverehrung und die aktive Unterstützung seitens der Dominikaner und Franziskaner wurden die herrschaftlichen Höfe Europas einem weitreichenden Reformprozess unterzogen, bei dem ihre kostenspielige Hofhaltung, Kriegsführung, Zeremonien, Feste und Gewohnheiten ins Blickfeld gerieten. Dabei spielten die Frauen der osteuropäischen Königs- und Fürstenhäuser, die zu „Repräsentantinnen, Sprachrohren und Inkarnationen der neuen Vorstellungen der Bettelorden über Hof und Herrschaft“⁸⁶⁰ wurden, eine entscheidene Rolle. Ihr Leben beschränkte sich nicht länger darauf, Mittel zur Schließung politische Bündnisse zu sein, vielmehr konnten sie nun mit Hilfe ihrer mendikantischen Beichtväter als unverheiratet lebende Religiöse entscheidenden Einfluss auf die Politik nehmen. Gábor KLANICZAY zufolge übernahmen die Frauen im 13. Jahrhundert die Aufgabe der Sakralisierung der Dynastie:

„Die himmlischen Höfe wurden zu regelrechten Machtzentren, die in den umliegenden Regionen den Weg für eine Art Emanzipation der Frau bereiteten und einen Entwicklungsprozess einleiteten, der innerhalb eines Jahrhunderts eine Frau wie die heilige Katharina von Siena zu außergewöhnlichem politischen Einfluß kommen ließ oder, noch ein Jahrhundert später, die charismatischen Taten einer Jeanne D'Arc ermöglichte.“⁸⁶¹

Dieser Eindruck wird auch dadurch impliziert, dass sich die Konvente der fürstlichen Nonnen in unmittelbarer Nähe zum Herrscherhof befanden, wodurch der weiblich - spirituelle Hof, KLANICZAY prägte dafür den Begriff „heavenly court“⁸⁶², symbolisch dem weltlichen Herrscherhof gegenübergestellt wurde.⁸⁶³

⁸⁵⁷ Dazu KLANICZAY, *Le culte des saints* und DERS., *Legenden als Lebensstrategie*.

⁸⁵⁸ Dazu WERNER, *Mater Hassiae*, S. 523-25.

⁸⁵⁹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 404, Z. 2-8.

⁸⁶⁰ KLANICZAY, *Legenden als Lebensstrategie*, S. 25; sowie DERS., *Elisabeth von Thüringen und Ungarn*, S. 173.

⁸⁶¹ KLANICZAY, *Legenden als Lebensstrategie*, S. 23. Siehe auch DERS., *Holy Rulers and Blessed Princesses*, S. 196 sowie dazu HAUCK, 'Geblißtheiligkeit', S. 187-240. Als erster hat André VAUCHEZ darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei den zahlreichen ungarischen, polnischen, böhmischen und schlesischen Herrschertöchtern, die alle miteinander verwandt waren und nach ihrem Tod ebenfalls in den Ruf der Heiligkeit gelangten, kaum um Zufälle handeln kann. VAUCHEZ, *Beata stirps*, S. 402.

⁸⁶² KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, S. 195-294.

⁸⁶³ KLANICZAY, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, S. 93. Zur Imitatio der hl. Elisabeth siehe PRETZSCHNER, *Margareta von Ungarn*, S. 135-41.

Tatsächlich war es in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts vor allem der damals in Ungarn und Polen expandierende Franziskanerorden, der das Elisabethbild in den Herrscherhäusern publik gemacht hat. Eben zu jener Zeit, in der der Orden die heilige Landgräfin zur *fratrum minorum mater* stilisierte.⁸⁶⁴ Ob es sich bei der Verehrung dieser Frauen um individuelle, durch die verwandtschaftliche Nähe hervorgerufene Frömmigkeitsformen handelte, ob diese lediglich zeitgenössisch allgemein verbreitete Anschauungen widerspiegeln oder ob diese Formen der Verehrung von den dominikanischen und franziskanischen Beichtvätern der Frauen bewusst gesteuert oder auch nur in den von ihnen verfassten Hagiographien in Szene gesetzt worden sind, ist schwer zu entscheiden. Dazu Matthias WERNER:

„Unabhängig von einer Klärung im Einzelnen bleibt zur Rolle der hl. Elisabeth für die ungarische Königsdynastie als der wohl wichtigste Befund festzuhalten, daß das enge Zusammenwirken der Bettelorden mit den weiblichen Angehörigen der Familie mehrere Nichten Elisabeths dazu veranlaßte, sich nicht nur passiv von der bloßen Verwandtschaft mit der hl. Elisabeth höheres Ansehen und einen Abglanz ihrer Heiligkeit zu erhoffen, sondern aktiv dem Vorbild Elisabeth zu folgen und ihren religiösen Zielen nachzueifern.“⁸⁶⁵

Ausdruck der Elisabethverehrung – Die Förderung des Franziskanerordens und seines weiblichen Ordenszweigs durch die europäischen Herrscherhäuser

Nicht nur in Osteuropa auch am französischen Königshof wurde die heilige Elisabeth in Ehren gehalten. Allerdings äußerte sich die Verehrung nicht in Hospitalgründungen, sondern in der Unterstützung des Franziskanerordens und seines weiblichen Ordenszweigs. Die Königin Blanka von Kastilien (1233-1252), eine Zeitgenossin der Heiligen sowie Mutter des heiligen Ludwig, verehrte Elisabeth ganz besonders. Jean de Joinville, der Hagiograph König Ludwigs IX., berichtet, wie Blanka deren Sohn Herrmann von Thüringen († 1241), als er sich anlässlich der Ritterweihe ihres jüngeren Sohns Alfons († 1271) 1241 auf dem Hoftag von Saumur aufhielt, auf die Stirn geküsst hat „genau dorthin, wo sie glaubte, daß seine heilige Mutter ihn so manches Mal geküßt hätte.“⁸⁶⁶ Auch Blankas Tochter Isabella († 1270), die später selbst in den Ruf der Heiligkeit gelangte, verehrte die heilige Ahnin und stiftete 1255 die Klarissenabtei Longchamp. Der bekannte französische Dichter Rutebeuf hat ihr seine zwischen 1258 und 1270 verfasste Elisabethvita gewidmet.⁸⁶⁷ Über Isabellas Neffen, König Philipp III. von Frankreich (1270-1285), berichtet der Dominikaner Gerhard von Frachet in seiner Weltchronik, dass er 1262 eine *neptem Elizabeth Theotonice* geheiratet hat.⁸⁶⁸ Ihrer 1625 heiliggesprochenen Nichte, Königin Elisabeth von Portugal

⁸⁶⁴ HUYSKENS, Quellenstudien, S. 70. Vgl. Anm. 1053.

⁸⁶⁵ WERNER, Mater Hassiae, S. 528-29. WERNER betont, dass die Erforschung des Elisabethkults in Ungarn noch immer ein Forschungsdesiderat sei. Die wenigen eher zufälligen Belege fasst er in einigen Sätzen zusammen. EBD. S. 530. Zu den Patrozinien siehe auch den Katalog zur Ausstellung „Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige“, S. 222-23.

⁸⁶⁶ LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 238; vgl. auch WERNER, Mater Hassiae, S. 482, Anm. 168.

⁸⁶⁷ Rutebeuf, La Vie sainte Elysabel, in: Oeuvres Complètes ed. ZINK, Bd. 2, S. 115-125.

⁸⁶⁸ Siehe WERNER, Mater Hassiae, S. 482, Anm. 169.

(1282-1325), diente die thüringische Landgräfin als Namenspatronin.⁸⁶⁹ Jene Elisabeth zog sich nach dem Tode ihres Ehemannes in einen von ihr gestifteten Klarissenkonvent zurück und lebte dort bis zu ihrem Tod. Selbiges tat auch die Königin Sancha von Neapel (1286-1345), eine Enkelin von Elisabeths Halbschwester Yolanda und Ehefrau Roberts von Anjou, der ebenfalls mit der Heiligen verwandt war. In der angespannten Situation, in der sich die Anjou damals befanden, versuchte das Paar, die Abstammung von der heiligen Elisabeth zur Herrschaftslegitimation zu nutzen.⁸⁷⁰ Sanchas Begeisterung für die Franziskaner kommt in vier Briefen zum Ausdruck, die sie in den Jahren 1316-1334 an die Oberen des Ordens bzw. die Generalkapitel gesandt hat.⁸⁷¹ In einem Brief⁸⁷² wies sie einleitend auf die enge Verbindung ihrer Verwandten zum Franziskanerorden hin. Sie bezeichnete ihre Mutter Esclaramunda von Foix als eine *filia vera beati Francisci*,⁸⁷³ berichtete, dass ihr ältester Bruder Jakob wegen seiner Christusliebe auf den Thron verzichtete und Franziskaner wurde, während sie selbst mit einem Mann verheiratet ist, dessen Mutter, Maria von Ungarn, ebenfalls eine wahre Tochter des Heiligen sei. Nachdem deren Sohn Ludwig ebenfalls dem Franziskanerorden beigetreten war, hätten Gott und der Heilige dafür gesorgt, dass ihr Gemahl den Thron besteigen konnte. Seitdem hätte er den Orden mit seiner Macht beschützt. Inmitten dieser Reihe verwies Sancha auf ihre Verwandtschaft mit der heiligen Elisabeth *quae fuit ita vera et devota filia beati Francisci et mater Ordinis sui*,⁸⁷⁴ womit sie ein Zitat aus der ältesten Franziskusvita aufgriff und zeigte, dass ihr die Elisabethtradition des Ordens bekannt war.⁸⁷⁵ Später im Text erscheint Sancha selbst als Mutter der Minderbrüder. Sie behauptete von sich, einer Seele mit jedem Minderbruder zu sein, die sie liebe wie ihre eigenen Söhne und darauf bedacht sei, ihnen Rat zu erteilen und ihnen zu helfen.⁸⁷⁶ Gemeinsam mit ihren Ehemann Robert von Anjou

⁸⁶⁹ Ihre Vita eines anonymen Autors ist in den *Acta Sanctorum* aufgenommen unter Jul. II.

⁸⁷⁰ Siehe dazu WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 518-22.

⁸⁷¹ Siehe Ebd. S. 523.

⁸⁷² Der Brief ist ediert in: *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, S. 508-514; zu dem Brief siehe WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 538-39.

⁸⁷³ *Noveritis, patres, quod ad hoc fecit me Deus nasci in hoc mundo de tali progenie et plantula, sicut fuit domina Esclaramonda, regina Maioricarum sanctae memoriae et filia vera beati Francisci, domina mater mea; et fecit, quod frater meus renuntiavit regno pro amore Iesu Christi et fecit se filium beati Francisci, intravit ordinem suum, scilicet frater Iacobus de Maioricis, carissimus frater meus; et fecit me essere de genere beate Helizabeth, que fuit ita vera et devota filia beati Francisci et mater ordinis sui, quae fuit soror germana dominae matris patris mei, domini Jacobi, regis Maioricarum bonae memoriae; et fecit me habere pro viro illustrissimum dominum meum dominum Robertum, Ierusalem et Siciliae regem, qui fuit filius dominae Mariae, reginae in dictis regnis et Hungariae bonae memoriae, et fuit vera filia beati Francisci et habuit pro filio beatum Ludovicum, qui recusavit et renuntiavit regnum pro amore Iesu Christi et fecit se fratrem Minorem [...] Chronica XXIV generalium, S. 508-509.*

⁸⁷⁴ *Chronica XXIV generalium*, S. 509.

⁸⁷⁵ WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 540. Zu der ältesten Franziskusvita siehe Anm. 1029 in diesem Buch.

⁸⁷⁶ Sancha unterstützte vor allem den Zweig der Spiritualen, nachdem dessen Armutsgebot als ketzerisch erklärt worden war. Michael von Cesena, Philipp von Mallorca, Andrea da Gagliano, Petrus da Cadeneto, Angelo Clarenio und Robert von Mileto erhielten Schutz am Hof von Neapel. Siehe WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 522-35 sowie MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, S. 86-87.

gründete Sancha 1310 eine Klarakirche sowie ein Doppelkloster, welchem sie nach seinem Tod beitrug.⁸⁷⁷

Die enge Anbindung der Häuser Aragon und Kastilien an den Franziskanerorden bestand selbst noch im 14. Jahrhundert.⁸⁷⁸ Damals verfassten König Robert von Neapel (1309-1343), ein Urenkel Bélas IV., und Peter von Aragon († 1381), ein Urenkel von Elisabeths Schwester Jolenta, der 1358 dem Franziskanerorden beigetreten war, Predigten über ihre heilige Ahnin.⁸⁷⁹ Eine von Elisabeths Großnichten, die ebenfalls nach ihrer Ahnin benannt war, starb 1320 als Klarisse in Neapel, eine andere beendete ihr Leben 1338 in dem Dominikanerkloster Töss. Die heilige Elisabeth soll sie einer Legende zufolge einmal aus schwerer Krankheit errettet haben.⁸⁸⁰

5.1.2. Die *Summa vitae* des Konrad von Marburg (1232)

1232 leitete die *Summa vitae* des Konrad von Marburg Elisabeths Heiligsprechungsprozess ein. Die Schrift ist Konrads einzig erhaltenes literarisches Werk. Als er sie verfasste, wurde er von ähnlichen Motiven bewegt, wie Jakob von Vitry, der die *Vita Mariae Oigniacensis* dem Bischof Fulko von Toulouse für seine Ketzerpredigt empfahl, damit ihr Beispiel ein Zeugnis des wahren Glaubens sei und diesen stärke. Konrad wies gleich zu Beginn seines Begleitschreibens zu Elisabeths Heiligsprechungsantrag auf die Gefahren hin, die in Deutschland durch die Häretiker bestünden. Anschließend lobte er den Herrn dafür, durch die Wunder der Heiligen den wahren Glauben bezeugt zu haben und bat Papst Gregor IX. darum, Elisabeth in *subsidium universalis ecclesie et hereticorum confutandam pravitatem* heiligzusprechen.⁸⁸¹

Lebensberichte wie die *Summa vitae* gehörten zu den formalen Kriterien eines Heiligsprechungsantrags. Außerdem waren mindestens zwei Wunder nötig, um einen Prozess einzuleiten. Konrad konnte auf eine ganze Mirakelliste, die sechzig Wunder umfasste, verweisen.

⁸⁷⁷ Zu der Klostergründung siehe den Aufsatz von ANDENNA, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani*.

⁸⁷⁸ Genauer dazu WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 536-42.

⁸⁷⁹ Dazu WÜRTH, *Altera Elisabeth*, S. 536-38; WERNER, *Mater Hassiae*, S. 523.

⁸⁸⁰ In der *Vita von der sãlgen S. Elsbeth von unger und edlen kunigin* befreit die hl. Elisabeth ihre Großnichte mit folgenden Worten von ihrer Krankheit: 'Du hast nit diner sinn, und dar zũ hast du IIII siechtagen zũ den dir kain artzet gehelfen mag; won was dir zũ ainem gũt ist, das ist dir zũ dem andren schad, und doch so solt du der artzet rat haben. Aber won du von minem geschlecht geboren bist und ich dir von Got gũttes schuldig bin, so han ich den gewalt von unsrem beren das ich dir din sinn sol und mag wider geben, und das dir och bas vurt an dinem grossen siechtagen, und solt wissen das von bũt über XIII tag min tũt ist: binnen dar mũst du jil liden.' Das Leben der Schwestern von Töss beschrieben von Elsbet Stägel, S. 112.

⁸⁸¹ WYSS, *Hessisches Urkundenbuch* 1, Nr. 28, S. 25 u. 29. Die Kanonisationsurkunde vom 27. Mai 1235 gibt Konrads Worte fast im Wortlaut wieder. Siehe SANTIFALLER, *Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen*; siehe auch WERNER, *Mater Hassiae*, S. 457-58.

5.1.3. Zu Konrad von Marburg (um 1180/90-1233)

Konrad wurde um 1180/90 in Marburg geboren und entstammte vermutlich einem dort ansässigen niederen Adelsgeschlecht.⁸⁸² Über seinen Bildungsweg ist nur bekannt, dass er Kleriker wurde und in enger Verbindung zum Prämonstratenserorden sowie in geistiger Nähe zu den Bettelorden stand. Da ihn die Quellen stets als Magister bezeichnen, wird vermutet, dass er an der Pariser Universität (möglicherweise bei Petrus Cantor) oder auch in Bologna studiert hat.⁸⁸³ Auf seine Prägung durch die Pariser Moraltheologie deutet die Tatsache hin, dass er, obschon er keinem der Bettelorden angehörte, in freiwilliger Armut lebte und in seinem Auftreten und Gebaren den Predigern der religiösen Armutsbewegung glich. Die Zeugin Irmgard berichtete in Elisabeths Kanonisationsprozess, dass ihn die Landgräfin aus diesem Grund ihr Vertrauen schenkte:

„Ich [Elisabeth von Thüringen] hätte allerdings irgendeinem reichen Bischof oder Abt Gehorsam geloben können; ich glaube aber besser zu handeln, wenn ich dem Magister Konrad dieses Gelübde ablegte, weil dieser bettelarm ist. So hatte ich in diesem Leben keine äußere Hilfe zu erwarten.“⁸⁸⁴

Zweifellos gehörte Konrad, auch wenn sich von ihm kein einziger Sermo erhalten hat, zu den berühmtesten zeitgenössischen Predigern. Sein Zeitgenosse Cäsarius von Heisterbach berichtete in seiner Elisabethvita in überschwänglichem Lob von den Vorzügen des Klerikers:

„Konrad war ein hervorragender Gelehrter und als Prediger weithin berühmt, ein unerbitterlicher Ankläger von Lastern, der Schrecken der Tyrannen und der unermüdliche Verfolger der Häretiker [...] er predigte zur Besserung der Sitten und zur Unterdrückung der Häretiker. [...] Obwohl Konrad den Habit der weltlichen Kleriker trug, besaß er in der Welt nichts, und er sorgte sich auch nicht, etwas zu besitzen, keine Pfründen, keine Kirchen oder irgendwelche andere Dignitäten, seinen Körper durch unablässiges Fasten und viele Mühen schwächend und quälend, damit man ihm nicht Vorwürfe machen könnte wegen Verfehlungen, gegen die er bei anderen predigte.“⁸⁸⁵

Papst Innozenz III. beauftragte Konrad 1215 mit der Kreuzzugspredigt.⁸⁸⁶ Gregor IX. ernannte ihn 1227 überdies zum Visitor und Reformator des Ordens- und Weltklerus sowie zum Inquisitor, so dass Konrad seitdem zu den wichtigsten Vertretern der Kurie in Deutschland zählte. Neben diesen geistlichen Aufgaben war er eine Vertrauensperson der Thüringer Landgrafenfamilie und als solcher wurde er 1226 der Beichtvater der jugendlichen Elisabeth. Einer Zeugenaussage

⁸⁸² Zu seinem mutmaßlichen Stammbaum siehe VAHL, Konrad von Marburg, S. 13.

⁸⁸³ Dazu WERNER: „Dieser Gruppe [der Gruppe um Petrus Cantor, zu der auch Jakob von Vitry gehörte], durch Studium und Lehre hochprofilierter, in Kreuzzugs- und Ketzerpredigt tätig, der Frauenseelsorge zugewandter und nach dem apostolischen Ideal lebender papstnaher Prediger, die sich den neuentstehenden Mendikantenorden eng verbunden wussten, gehörte auch Konrad von Marburg an.“ WERNER, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, S. 116.

⁸⁸⁴ *‘Fecissem quidem alicui episcoporum aut abbatum, qui possessiones habent, obedientiam, sed cogitabam melius facere magistro Conrado, qui non habet, sed est omnino mendicans, ut penitus in hac vita nullam haberem consolationem.’* Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus, in: Cäsarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse, hrsg. v. KÖNSGEN. Im Folgenden Libellus zitiert IV, S. 182-83.

⁸⁸⁵ *Erat idem Cünradus vir admodum literatus et in predicatione famosissimus, vitiorum acerrimus invector, tyrannorum terror et hereticorum [...] tum ad morum correctionem tum ad hereticorum repressionem [...] Qui Cünradus, licet uteretur habitu clericorum secularium, nil tamen in hoc > mundo < possidebat neque possidere curabat, non prebendas, non ecclesias seu quaslibet alias dignitates, corpus suum assiduis ieiuniis et multis laboribus affligens et macerans, ne forte, aliis predicans, ipse reprobus inveniretur.* Cäsarius von Heisterbach, Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen, hg. v. KÖNSGEN im Folgenden als VEL zitiert 4, S. 22-25.

⁸⁸⁶ Konrad wirkte von 1216 – 1227 als Kreuzzugsprediger in Nord- und Mitteldeutschland.

aus ihrem Kanonisationsprozess ist zu entnehmen,⁸⁸⁷ dass Elisabeth ihm schon zu Lebzeiten ihres Gemahls Gehorsam geschworen hat, als er ihr einschränkte, nur solche Einkünfte ihres Ehemanns zu gebrauchen, über deren rechtmäßige Herkunft keine Zweifel bestünden.⁸⁸⁸ Offenbar war das Gebot eines von insgesamt zwölf geistlichen Lebensregeln, die Konrad eigens für Elisabeth zusammengestellt hat.⁸⁸⁹ Er empfahl ihr: ein Leben in freiwilliger Armut, voller Demut, frei von Gewalt und Hoffart; sich von leiblichem Trost und Vergnügungen zu enthalten; die Barmherzigkeit zu lieben; alles Lieben und Hoffen auf Gott zu richten und immer an ihn zu denken; stets vor Augen zu haben, dass sie durch seinen Tod erlöst worden sei und ihm dafür stets dankbar zu sein. Außerdem sollte sie bereit sein, Leid auf sich zu nehmen, so wie Gott viel gelitten hat; sich dem Herrn mit Leib und Seele ergeben und immer daran zu denken, wie sie aus Gott geflossen sei und woher sie komme. Dabei stets die Kürze des Lebens vor Augen zu haben, ihre Sünden zu bereuen und Gott um Vergebung bitten.

Die Regeln zeigen Konrads moraltheologische Prägung und seine kritische Einstellung bezüglich der Grundlagen fürstlicher Hofhaltung und Repräsentation, wenn sie nicht sogar die Form weltlicher Herrschaftsausübung generell in Frage stellen. Es muss ihm bewusst gewesen sein, dass Elisabeths Standesgenossen die Befolgung der Lebensregeln, so zum Beispiel seine Anweisung auf höfische Gewandung zu verzichten und stattdessen einfache Kleidung zu tragen, als Provokation empfinden würden,⁸⁹⁰ zumal der *Libellus* vermerkt, dass Elisabeth daraufhin befreundete, weltliche Damen ebenfalls zum Verzicht auf die Eitelkeiten der Welt aufforderte.⁸⁹¹ Ihre eigene Sündhaftigkeit empfand sie als so stark, dass sie Konrads Rat befolgte und sich diversen Selbstkasteiungen, nächtlichem Gebet, Fastenübungen und anderen Bußleistungen unterzog.⁸⁹² Dennoch züchtigte er sie, wie er in der *Summa vitae* selbst zugibt,⁸⁹³ mitunter sogar eigenhändig,

⁸⁸⁷ „Item dixit [Isentrud von Hörselgau], quod beata Eysabeth vivente adhuc, lantgravio marito eius et consentiente fecit magistro Conrado de Marpurch obedientiam salvo tamen iure mariti sui et promisit in manus magistri Conradi [...]. Libellus II, S. 144. Zum Heiligsprechungsprozess siehe WALTER, Der „Fall Elisabeth“ an der Kurie.

⁸⁸⁸ „Item dixit [Isentrud] quod facta obedientia magister Conradus precepit ei, ne uteretur de bonis mariti sui, de quibus non haberet sanam conscientiam, quod ipsa stricte observabat [...] Libellus II, S. 144.

⁸⁸⁹ Die Lebensregeln sind das erste Mal in einer Basler Handschrift aus dem 15. Jahrhundert überliefert. Abgedruckt sind sie im Anhang zu HONEMANNs Aufsatz „Das Bild der heiligen Elisabeth in der ‘Vita S. Elisabeth’ des Dietrich von Apolda“, S. 183–84.

⁸⁹⁰ Der *Libellus* berichtet allerdings auch, dass Elisabeth, wenn es ihre Stellung erforderte, zum Zwecke der Repräsentation, durchaus höfische Gewandung anlegt hat, um Anstoß zu vermeiden, dann aber unter ihrem Gewand einfache Wollkleidung oder ein Bußhemd trug. Daran zeigt sich, dass Elisabeth das Bußgebots verinnerlicht hat. [...] laneis vel cilicio frequenter ad carnem induta, tunc etiam cum desuperauratis vestibus aut purpura tegebatur. Libellus II, S. 148.

⁸⁹¹ Item secularibus matronis ad se venientibus quasi predicans cum eis de deo conferebat [...] si ad plura vitanda eas non poterat inducere, velut de choreis et manicis consuticiis, nimis strictis, aut, zonis sericis pro ornatu crinibus implicatis et crinalibus et aliis superfluitatibus vitandis, manicas decentes bonis moribus convenientes ipsis mitendo [...] EBD.

⁸⁹² Item surgens a viro in secreta camera fecit se fortiter verberari per manus ancillarum et post orationem rediit letanter in lectum mariti et hoc fecit frequenter, postquam fecit obedientiam magistro Conrado. Libellus II, S. 146–48.

⁸⁹³ Quo percepto, parcat michi dominus! quia verebar eam infici inde, gravissime castigavi. Summa vitae, S. 130.

um ihren Willen zu brechen, ihre Demut zu stärken und ihren Gehorsam zu erzwingen.⁸⁹⁴ Nach Irmgards Aussage fürchtete Elisabeth den Stellvertreter Gottes so sehr, dass sie sagte:

„Wenn ich schon einen sterblichen Menschen so sehr fürchte, wie sehr muß man dann den allmächtigen Herrn fürchten, den Herrn und Richter aller!“⁸⁹⁵

Als Landgraf Ludwig IV. am 24. Juni 1227 mit seinem Heer zum Kreuzzug nach Jerusalem aufbrach, vertraute er Elisabeth für die Zeit seiner Abwesenheit dem Schutz Konrads an. Dieser bestärkte sie in ihren Frömmigkeitsübungen, doch ihr religiöses Gebaren und stärker noch ihre umfangreiche Armenfürsorge stießen in Ludwigs familiärem Umfeld auf heftige Kritik. Nach Ludwigs Tod am 11. September 1227 nahmen die Spannungen zu und seine Brüder verweigerten der Schwägerin wegen angeblicher Unzurechnungsfähigkeit die Nutzung der Witwengüter. Konrad wandte sich daraufhin an Papst Gregor IX., der ihn Anfang 1228 zu Elisabeths *Defensor* und weltlichem Vormund machte.⁸⁹⁶ In ihrem Namen erstritt er die Herausgabe ihrer Witwengüter und sicherte ihr somit die Versorgung. Aus Angst, dass sie in ihr früheres Leben zurückfallen könnte, folgte sie Konrad im Sommer 1228 nach Marburg,⁸⁹⁷ wo sie gegenüber dem Minoritenkloster ein Hospital zur Betreuung Kranker und Armer einrichtete und 2000 Mark aus ihrem Wittum an die Bedürftigen verteilte.⁸⁹⁸ Konrad fungierte als Vorsteher des Hospitals. Wenn er sich in Marburg aufhielt und nicht auf Predigtreise war, lebte er dort.⁸⁹⁹ Als Elisabeth am 17. November 1231 nach drei Jahren schwerster Entbehrungen starb, stellte er in Rom sogleich einen Antrag auf Kanonisation.⁹⁰⁰ Nur wenige Wochen zuvor, am 11. Oktober 1231, war er zum päpstlich beauftragten Ketzerichter ernannt worden, die Benachrichtigung wird er in eben jenen Ta-

⁸⁹⁴ *Item magister Conradus multipliciter temptavit eius constantiam, frangens eius in omnibus voluntatem et sibi contraria precipiens. [...] Quandocumque autem prohibebatur elemosinas dare, leprosos et alios sordidos infirmos balneare, cepit infirmari, nimie misericordie et compassionis motu intrinseco perturbata. Magister Conradus vero bono zelo hoc prohibebat, licet essent opera misericordie et de genere bonorum, contagioso morbo leprosorum timens nobilem eius teneritatem infici vel corrumpi, et ideo arcebat eam a familiaritate et a tactu et deosculatione ulcerum eorumdem. Prodigalitem et effusam liberalitatem elemosinarum inhibuit ei tum, quia nichil sibi retinuit in proprias necessitates, tum, quia ipsa professat, proprium, quod ulterius daret, non haberet, quia renuntiaverat omnibus in manus suas [...]* Unde sepe ex tali accusatione multa verbera sustinuit a magistro Conrado et alapis, quas ipsa quondam ex desiderio optaverat sustinere in memoriam alaparum domini. Libellus III, S. 166-68. Siehe auch Libellus II, S. 150-52; IV, 182-86.

⁸⁹⁵ *„Si hominem mortalem tantum timeo, quantum dominus omnipotens est timendus, qui est dominus et iudex omnium.“* Libellus IV, S. 182-83. Konrad von Marburg griff auch zu körperlichen Zuchtmitteln, wenn Elisabeth gegen den Gehorsam verstieß. So ließ er sie einmal ins Kloster Altenberg kommen, weil er mit ihr entscheiden wollte, ob sie Nonne werden solle. Da sich die Klosterfrauen sehr darauf freuten, Elisabeth zu sehen, stellte ihr Konrad von Marburg frei, die Klausur zu betreten, denn er rechnete fest damit, dass sie dies nicht tun würde. Als sie es, im Vertrauen auf seine Worte, dennoch tat, schalt er und drohte ihr mit der Exkommunikation. Er befahl ihr, sich vor ihm niederzuwerfen, dann schlug er sie mit der Rute, wobei er den Bußpsalm „Erbarme dich meiner, o Gott!“ [*Misere mei deus*] sang. Siehe EBD, S. 183-85.

⁸⁹⁶ *Verum in tribulationibus suis post deum consolatorem habuit dominum papam Gregorium nonum, qui paterne [...] Qui etiam ipsius personam cum bonis ipsius sub protectione spiritali sedis apostolice recipiens, recommendavit eam sepefato magistro Conrado dans eum sibi defensorem.* Libellus III, S. 164-65.

⁸⁹⁷ Konrad schreibt darüber in seiner Vita: *Quo facto ipsa videns se a tumultu seculi et gloria mundana illius terre, in qua vivente marito suo gloriose vixerat, posse absorberi, me licet invitum secuta est Marburg, quod fuit in ultimis terminis viri sui.* Summa vitae, S. 130-31.

⁸⁹⁸ Siehe VEL 18, S. 56-57.

⁸⁹⁹ Vgl. VEL, S. 58-59.

⁹⁰⁰ Dazu WERNER, Art. Konrad von Marburg, in: Verfasserlexikon, S. 218-221 u. DERS., Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, S. 45-48 sowie VAHL, Konrad von Marburg, die Hl. Elisabeth und der Deutsche Orden.

gen erhalten haben. Durch den Tod Elisabeths bot sich ihm die Möglichkeit, ihren Kult gezielt bei der Häretikerbekämpfung einzusetzen.⁹⁰¹ Ein Wunder, das sich in der Mirakelliste von 1232 befindet, bei dem eine kranke Waldenserin nach ihrer Abkehr von der Häresie durch die heilige Elisabeth geheilt wurde,⁹⁰² deutet darauf hin, dass er die Gelegenheit genutzt hat. Matthias WERNER bekräftigt dies, indem er darauf aufmerksam macht, dass in der hessischen Stadt Grünberg bemerkenswert viele Pilger zum Elisabethgrab kamen und dass augenfälliger Weise in derselben Stadt etwa zeitgleich Ketzerurteile und -verbrennungen stattfanden.⁹⁰³

Konrad von Marburg erlebte die Heiligsprechung seiner Beichttochter nicht mehr. Seitdem er im Auftrag des Mainzer Erzbischofs Siegfried II. Ketzer aufspürte und ab 1231 sogar als selbstständiger Ketzerichter tätig war, hatte er sich viele Feinde gemacht, denn er war ein unnachgiebiger, strenger Richter, der zahlreiche angebliche Waldenser und Luziferianer der Häresie überführte. Unter ihnen auch den Grafen von Sayn, der von König Heinrich VII. persönlich in Schutz genommen wurde. Der Mainzer Erzbischof versuchte darob zu schlichten, konnte aber nicht verhindern, dass Konrad von den Anhängern des Grafen am 30. Juli 1233 in der Nähe von Marburg ermordet wurde. Cäsarius von Heisterbach berichtet darüber folgendermaßen:

„Als Konrad in glühendem Glaubenseifer den Acker der Kirche von dem aufwuchernden Unkraut reinigte, indem er nicht nur die Häresien durch die rechte Lehre ausrottete, sondern die Häretiker selbst in Bündel zum Verbrennen zusammenband, da wurde er von einigen, die er der Häresie verdächtigt hatte, auf grausame Art und Weise ermordet.“⁹⁰⁴

Dem Anschlag fiel auch sein Weggefährte, der Franziskanerbruder Gerhard Lützelkolbe, zum Opfer. Beide wurden später in der Elisabethkirche bestattet.⁹⁰⁵

5.1.4. Der Inhalt der *Summa vitae*

Die *Summa vitae* konzentriert sich auf die letzten fünf Lebensjahre (1226-1231) der Landgräfin, auf die Zeit von Konrads persönlicher Betreuung.

Am Beginn der Schrift werden die guten Werke aufgezeigt, die Elisabeth im Stand der Ehe vollbracht hat, um anschließend zu zeigen, dass sie erst im Witwenstand nach der höchsten Vollkommenheit strebte. Daran wird deutlich, dass Konrad dem gleichen Aufstiegsschema folgt, wie es Jakob von Vitry und Thomas von Cantimpré in ihren Frauenviten angewendet haben.

⁹⁰¹ Näher dazu WERNER, *Mater Hassiae*, S. 457.

⁹⁰² HUYSKENS, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth*, S. 174, Nr. 14. Vgl. WERNER, *Mater Hassiae*, S. 457.

⁹⁰³ Siehe WERNER, *Mater Hassiae*, S. 457.

⁹⁰⁴ *Cumque idem Conradus zelo fidei succensus agrum ecclesie a zizanniis succrescentibus non solum per doctrinam hereses extirpando, immo etiam ipsos hereticos in fasciculos ad comburendum colligando mundaret, a quibusdam, quos ipse de heresi infamaverat, crudeliter satis occisus est.* VEL 4, S. 24-25.

⁹⁰⁵ Siehe Ebd. sowie *Sermo de Translatione* 3, in: KÖNSGEN: *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, S. 101. Mit dem Bau der Elisabethkirche in Marburg wurde gleich nach Elisabeths Heiligsprechung begonnen. 1283 wurde die Kirche, bei der es sich um die erste gotische Kathedrale Deutschlands handelt, fertiggestellt und eingeweiht.

Eingangs berichtet Konrad von Elisabeths Klage, verheiratet zu sein. Dann zeigt er, wie sie während der Abwesenheit ihres Ehemanns ihre Tugendhaftigkeit unter Beweis gestellt hat. Damals war das Land infolge einer Teuerung von einer großen Hungersnot betroffen, so dass viele Menschen starben. Ihr Stand ermöglichte es Elisabeth, Hilfe im großen Stil zu leisten. Sie ließ nahe der Burg ein Hospital errichten, in dem sie Kranke und Schwache aufnahm. Dort wie auch überall, wo es nötig war, bewies sie reichlich Barmherzigkeit, indem sie zur „Trösterin der Armen“ und „Ernährerin der Hungernden“ wurde. Später, nachdem ihr Mann gestorben war, erzählt Konrad, sei er von Elisabeth gefragt worden, womit sie sich größeren Verdienst erwerben könne, ob als Nonne oder als Klausnerin. Hätte er sie nicht gehindert, so hätte sie am liebsten auf alles Hab und Gut verzichtet. Sie entgegnete ihm darauf:

„So werde ich tun, woran Ihr mich nicht hindern könnt“. Und just am Karfreitag, als alle Altäre entblößt waren, legte sie ihre Hände auf den Altar einer Kapelle ihrer Stadt, die sie Minderbrüdern übergeben hatte, und verzichtete in Gegenwart einiger Brüder auf Eltern und Kinder und auf den eigenen Willen, auf allen Glanz der Welt und auf alles, was zu verlassen der Heiland im Evangelium rät.“⁹⁰⁶

Nach dem Ablegen der Gelübde folgte sie Konrad gegen seinen Wunsch nach Marburg. In dem dort errichteten Hospital setzte sie die Elendsten und Schwächsten an ihren Tisch. Als er sie deshalb tadelte, verwies sie darauf, dass sie von ihnen sonderliche Gnade und Demut erführe:

„als eine zweifellos sehr kluge Frau führte sie ihr früheres Leben vor mir [Konrad] herauf und sagte, sie müsse, was hinter ihr liege, durch das Entgegengesetzte ausgleichen und zu heilen suchen. Ich aber nahm ihr in der Erkenntnis, daß sie vollkommen werden wolle, alle überflüssige Dienerschaft und hieß sie, mit nur drei Personen zufrieden zu sein, einem Laienbruder, der ihre Geschäfte besorgte, einer frommen, sehr unansehnlichen Jungfrau und einer adligen Witwe, die taub und sehr unfreundlich war, damit durch die Magd ihre Demut vermehrt und durch die unfreundliche Witwe ihre Geduld geübt würde.“⁹⁰⁷

Die Textstelle zeigt, dass Konrad der Ansicht war, Elisabeths religiösen Eifer durch autoritäre Strenge unterstützen zu müssen. Er entfernte daher ihre langjährigen Gefährtinnen ohne auf ihren Widerstand zu stoßen, vielmehr übernahm sie, um sich noch stärker zu demütigen und zu züchtigen, eigenhändig die niedrigsten und ekelerregendsten Tätigkeiten. Ausführlich schreibt Konrad darüber in der *Summa vitae*:

„[...] während die Magd das Gemüse bereitete, wusch die Herrin die Schüsseln und umgekehrt. Unter anderem nahm sie einen gelähmten Knaben, der weder Vater noch Mutter hatte und an beständigem Blutfluss litt, zu sich; ihn bettete sie nachts, um sich zu kasteien, auf ihr Lager und litt um seinetwillen Pein, denn bisweilen musste sie ihn nachts sechsmal, bisweilen noch öfter auf ihren Armen zur Verrichtung der natürlichen Bedürfnisse tragen; seine Tücher, die, wie es bei solchen Kranken zu geschehen pflegt, häufig beschmutzt waren, wusch sie mit eigenen Händen. Als der Knabe gestorben war, nahm sie ohne mein Vorwissen ein aussätziges Mädchen in Pflege und verbarg es in ihrem Haus. Ihm leistete sie in dem Grade jeden menschi-

⁹⁰⁶ *Hoc faciam, quod me non potestis prohibere. Et in ipso parascue, cum nudata essent altaria, positis manibus super altare in quadam capella sui opidi, ubi Minores fratres locaverat, presentibus quibusdam fratribus, parentibus et pueris et proprie volantati et omnibus pompis mundi et hiis, que salvator in evangelio consulit relinquenda, renuntiavit.* Summa vitae, S. 128-29.

⁹⁰⁷ [...] *et quasi mulier indubitanter prudentissima vitam suam ante actam michi recolligens dixit, sibi necesse esse taliter contraria contrariis curare. Ego autem videns eam velle proficere, omnem ei superfluum amputans familiam tribus personis jussi eam esse contentam, quodam converso qui negocia sua peregit, virgine religiosa valde despectabili et quadam nobili vidua surda et valde anstera, ut per ancillam humilitas et augmentaretur et per viduam ansteram ad patientiam exercitaretur.* Summa vitae, S. 130-31.

chen Dienst, dass sie sich nicht nur demütigte, ihm Speise zu reichen und es zu betten, zu waschen, sondern auch ihm die Schuhe zu lösen; dabei bat sie ihre Dienerinnen inständig, zu sorgen, daß sie nicht deshalb gescholten werden möchte. Als ich dies dennoch erfuhr, da habe ich sie – Gott verzeihe es mir – aufs härteste gezüchtigt, weil ich fürchtete, daß sie angesteckt werden würde.“⁹⁰⁸

Konrad ließ das aussätzige Mädchen entfernen. Sicher fürchtete er, als ihr offizieller Vormund, das Ansteckungsrisiko, dem sich Elisabeth aussetzte. Doch als er sich anschließend auf Predigtreise begab, nahm Elisabeth erneut ein krankes Kind bei sich auf und umsorgte es mütterlich.

Nach der ausführlichen Darstellung von Elisabeths barmherzigen Werken wendet sich Konrad vergleichsweise knapp ihrer *vita contemplativa* zu, wobei er betont: „kaum je eine Frau von tieferer Andacht gesehen“ zu haben.⁹⁰⁹

Das verbleibende letzte Drittel der Vita nimmt (wie in der Vitenschreibung üblich) die Darstellung von Elisabeths Krankheit und Tod ein. Zu einem Zeitpunkt, als sie noch gesund war, prophezeite sie Konrad ihr baldiges Ende. Vier Tage später erkrankte sie schwer. Zwölf Tage lag sie darnieder bis sie drei Tage vor ihrem Tod allen weltlichen Personen den Zutritt zu ihrem Sterbebett verweigerte, um sich auf das Jüngste Gericht vorzubereiten. Sie beichtete ein letztes Mal, obwohl sie sich Konrad zufolge nichts vorzuhalten hatte und verkündete ihm ihren letzten Willen. Demnach vermachte sie ihren gesamten Besitz den Armen, ausgenommen ihr ärmliches Gewand, in dem sie bestattet werden wollte. Dann empfing sie das letzte Abendmahl, tröstete die Umstehenden, indem sie auf die Auferweckung des Lazarus verwies und starb.

Konrad erwähnt, dass nach ihrem Tod zahlreiche Zisterziensermönche und andere Geistliche, die die Nachricht von ihrem Tod vernommen hatten, zum Hospital strömten. Er endet mit dem Hinweis auf das erste postmortale Wunder, das sich gleich nach dem Begräbnis ereignete, als ein Zisterziensermönch von einer Kopfkrankheit, an der er seit vierundzwanzig Jahren litt, geheilt wurde.⁹¹⁰

5.1.5. Die *Summa vitae* – Eine Schrift zur Präsentation einer neuen Heiligen

Der Aufbau der *Summa vitae* sowie ihre knapper Umfang lassen deutlich die Funktion des Textes erkennen, die darin bestand, Papst Gregor IX. Elisabeths Heiligkeit zu verkünden. Aus diesem Grund hat Konrad nicht das ganze Leben der Landgräfin aufgezeichnet, sondern nur solche Beispiele gewählt, die ihm besonders eindrucksvoll erschienen waren und die er selbst als Zeuge

⁹⁰⁸ *Dum enim ancilla olus paravit, domina scutellas lavit et e converso. Inter cetera collegit sibi puerum paralyticum patre et matre orbatum continuo fluxu sanguinis laborantem et illum noctibus stratu suo ad maiorem exercitationem apponens multas per eum sustinuit afflictiones, quoniam aliquando VI vicibus, quando et pluribus ad opus nature propriis brachiis noctibus eum deportabat; pannos suos sordidatos, sicut de talibus solet fieri, propriis manibus abluebat. Quo mortuo virginem sibi leprosam me nesciente assumpsit procurandam et in domo sua abscondit, omne humanitatis officium sibi impendens, ita quod non solum ad cibandam et ei sternendum, lavandam, sed etiam ad discalcandam se humiliavit, specialiter sue supplicans familie, ne super hiis offenderetur. Quo percepto, parcat michi dominus! quia verebar eam infici inde, gravissime castigavi!* Summa vitae, S. 130-31.

⁹⁰⁹ *quod raro vidi mulierem magis contemplativam,* Summa vitae, S. 132-33.

⁹¹⁰ Summa vitae, S. 134-35.

miterlebt hat. Der Text erfüllte seinen Zweck, denn wenig später kam es zur Einleitung des Heiligsprechungsprozesses und einige Jahre darauf zum erfolgreichen Abschluss desselben.

Konrad von Marburg ein Anhänger der Pariser Moraltheologie

In der *Summa vitae* stehen die Werke der Barmherzigkeit augenfällig im Vordergrund, wenngleich Konrad am Ende betont, dass Elisabeth eine *vita mixta* gelebt hat (die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa*). Wie stark sein eigener Einfluss auf das Tugendleben der Landgräfin war, lässt sich dabei nur vermuten, denn er schreibt am Beginn der *Summa vitae* die guten Werke ihrem eigenen Vollkommenheitswunsch zu:

„Schon zwei Jahre zuvor, ehe Elisabeth mir anempfohlen wurde, bin ich, noch bei Lebzeiten ihres Gatten, ihr Beichtvater geworden. Da fand ich sie wehklagend, daß sie sich jemals ehelich gebunden hatte und also nicht als Jungfrau ihr irdisches Leben beschließen konnte.“⁹¹¹

Als er von der großen Hungersnot berichtet, die sich während Ludwigs Abwesenheit ereignete, weist er abermals darauf hin, dass es Elisabeths eigener Wille war, ein Hospital zu errichten. Weil die Landgräfin damals seinem Schutz anvertraut war, muss er bei ihr gewesen sein und die Abgabe der Nahrungsmittel überwacht haben. Sicher hat er sie dabei unterstützt. Dennoch verbot er ihr das Verschenken ihres Wittums:

„einmal damit sie für die Schulden ihres Mannes aufkommen könne, dann aber wegen der Armen, denen sie, so wollte ich, aus dem, was ihr als Wittum zukam, Almosen spenden sollte.“⁹¹²

Weitere Gründe finden sich im *Verbum abbreviatum* des Petrus Cantor. Dort werden unter dem Titel „*De elemosina*“ milde Gaben als Mittel gegen die Sünde empfohlen und betont, dass diese maßvoll zu erfolgen hätten und nicht nur einen Einzelnen begünstigen dürften, sondern gleichmäßig allen Bedürftigen zukommen müssten. Allerdings sollte nur dann etwas gegeben werden, wenn es die Notwendigkeit erfordere. Die Gabe musste freiwillig und mit Freude erfolgen und sie durften nur aus eigenem, nicht etwa aus fremden oder zu Unrecht erworbenen Gut stammen.⁹¹³ Dass Elisabeth dennoch richtig gehandelt hat, als sie in Abwesenheit ihres Gemahls die Kornspeicher öffnen ließ, erklärt Martina WEHRLI-JOHNS, indem sie auf die für Beichtväter verfasste *Summa de poenitentia et matrimonio* (vor 1238) des Dominikaners Raymund von Peñafor († 1275) verweist, in der es heißt:

„Was aber ist über die Ehefrau zu sagen, kann sie denn überhaupt ohne Auftrag und Erlaubnis des Ehemannes Almosen spenden?“ Raymund antwortet darauf: „Sofern sie außer der Mitgift über eigenes Gut aus der Brautgabe verfügt, darf sie dies notfalls auch gegen seinen Willen. Sie darf und soll auch Almosen spen-

⁹¹¹ *Duobus annis antequam michi commendaretur, adhuc vivente marito suo, confessor ejus extiti, ipsam querelosam reperiens, quod aliquando fuerit conjugio copulate et quod in virginali flore non poterat presentem vitam terminare.* *Summa Vitae*, S. 128-29.

⁹¹² [...] *propter redenda debita mariti sui, tum propter egenos, quibus volui de hiis, que pertinebat ad eam ratione dotis, subveniri.* *Summa vitae*, S. 130-31.

⁹¹³ *Petri Cantoris Parisiensis, Verbum abbreviatum*, Kap. 13-19, S. 654-670; vgl. dazu WEHRLI-JOHNS, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Bűßertum, S. 157-160.

den von den Dingen, über die sie als Gattin im Haushalt Verfügungsgewalt hat, wie Wein und Brot, wenn auch nur nach Maßgabe der wirtschaftlichen Möglichkeiten des Mannes und der Bedürfnisse der Armen. Immer aber muss sie ihr Gewissen danach ausrichten, ob es ihrem Mann im Herzen recht ist [...]. Sie kann auch selber ihr Gewissen über das Ausmaß und das Elend der Armen befragen und sich überlegen, dass, wenn ihr Mann jenes erkennen würde, er ihr sicherlich in allem beistimmen und ihr erlauben würde, Almosen zu geben.“⁹¹⁴

Raymund von Peñafort war mit Elisabeths Heiligsprechungsprozess betraut, vermutlich bezog er sich in dem Fall direkt auf das Beispiel der thüringischen Landgräfin.

Außer Konrads Vorschriften zur Almosengabe lassen auch die Maßregeln, die er der frommen Landgräfin auferlegt hat und ihre rigide Bußpraxis den Einfluss der Pariser Moralthologie und ihrer Bußlehre erkennen, wie sie sich zuvor bereits beim weiblichen Heiligkeitsideal des Jakob von Vitry und des Thomas von Cantimpré gezeigt haben.⁹¹⁵ Jedoch trat in keiner der Viten, nicht einmal im Lebensbericht der Margareta von Ypern, die bestimmende Rolle des Beichtvaters so deutlich hervor, wie im Falle Konrads von Marburg, der sogar selbst Hand anlegte, um die ungehorsame geistliche Tochter zu züchtigen.

5.2. Die *Vita Sancte Elyzabeth lantgravie* (1236/37)

Die *Summa vitae* war knapp und literarisch anspruchslos verfasst. Für die offizielle Elisabethvita hatte Konrad dagegen einen Fachmann vorgesehen. Seine Empfehlung galt dem zisterziensischen Hagiographen Cäsarius von Heisterbach, wohl weil er dessen Vorgesetzten Heinrich, den Abt des Zisterzienserklosters Heisterbach, der wie er selbst zum Kreis der deutschen Kreuzzugsprediger gehörte, persönlich gekannt hatte. Jener Heinrich hielt sich 1233 während des Zeugenverhörs in Marburg auf, so dass Konrad Gelegenheit hatte, mit ihm zu sprechen.⁹¹⁶ Später bei Elisabeths Translationsfeier war dann der Heisterbacher Mönch Christian in Marburg anwesend. Ihm wurde ein schmales Heft übergeben, das den *Libellus de dictis quatuor ancillarum*⁹¹⁷ in gekürzter Form enthielt, mit dem Auftrag, es seinem Mitbruder Cäsarius zu überbringen.⁹¹⁸ Da die Heiligspre-

⁹¹⁴ Raimundus de Pennaforte, *Summa de Poenitentia*, *Summa de matrimonio*. Zitiert nach WEHRLI-JOHNS, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum, S. 156.

⁹¹⁵ Vgl. WERNER, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, S. 115 – 117.

⁹¹⁶ Siehe WERNER / KÖNSGEN, Die „*Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie*“ des Cäsarius von Heisterbach, im Ausstellungskatalog zur Elisabethausstellung von 2007, S. 227–229.

⁹¹⁷ *Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus*, in: KÖNSGEN, Cäsarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth, S. 136–193. KÖNSGENS Edition folgt weitgehend dem längeren Libellus, verzichtet aber auf den in der kritischen Edition enthaltenen Prolog und die Conclusio. WÜRTH hat den Quellenband 2009 in der Zeitschrift für thüringische Geschichte, Bd. 63 rezensiert. Zum *Libellus* siehe DIES., Die Aussagen der vier „Dienerrinnen“ im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus“, im: Ausstellungskatalog, S. 187–192; vgl. dazu WENCK, Quellenuntersuchungen und Texte zur Geschichte der heiligen Elisabeth.

⁹¹⁸ Mit der *Translatio* Elisabeths am 1. Mai 1236 erfüllte der *Libellus* seine ursprüngliche Bestimmung nicht mehr und eine offizielle Vita wurde nötig. Obwohl der Lebensbericht des Cäsarius von Heisterbach diese Anforderung erfüllte, konnte er den an ihn herangetragenen Anspruch nie ganz erfüllen. Das zeigt sich deutlich an ihrer Rezeptionsgeschichte. Auch nach der Abfassung der *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie* blieb der *Libellus* sowohl in der gekürzten als

chung bereits stattgefunden hatte, sollte Cäsarius lediglich die literarische Ausgestaltung des Textes besorgen. Sein Auftrag lautete die *formula conversacionis* in eine *hystoria* so umzuwandeln, dass aus der authentischen Quelle eine erbauliche Lektüre wurde.

5.2.1. Zum Autor Cäsarius von Heisterbach (um 1180 – Mitte 13. Jahrhundert)

Cäsarius von Heisterbach wurde vermutlich um 1180 in oder in der Nähe von Köln, wo er als Schüler von 1188-1198 bezeugt ist, geboren.⁹¹⁹ Nach dem Besuch des St. Andreassifts studierte er an der dortigen Domschule, wo er bei dem berühmten Scholaster Rudolf, der zuvor in Paris gelehrt hatte, eine theologische Ausbildung erhielt. Nach einer Wallfahrt zur heiligen Maria von Racamadour trat Cäsarius Anfang 1199 als Novize ins Zisterzienserkloster Heisterbach ein.⁹²⁰ Später wurde er dort Novizenmeister. Er scheint dann zum Prior aufgestiegen zu sein, denn er begleitete seinen Abt häufig auf Visitationsreisen, wobei er viele Geschichten erfuhr und einen besseren Eindruck von den damaligen Ereignissen erhielt. Um 1233 begab er sich nach Marburg, wo er am Grab der heiligen Elisabeth die ersten Wunder aufzeichnete. Die Abfassungszeit seiner Schriften lässt darauf schließen, dass er noch bis in die 40er Jahre des 13. Jahrhunderts gelebt hat, sein genaues Todesjahr ist jedoch nicht bekannt.

Cäsarius von Heisterbach hat im Zusammenhang mit seiner Arbeit als Novizenmeister und zur Unterstützung seiner Predigtstätigkeit, ähnlich wie Thomas von Cantimpré, mehrere Schriften verfasst. Von ihm stammen zahlreiche Homelien⁹²¹ und noch mehr Sermones, unter denen sich auch Streitschriften gegen die Häretiker befinden. Die Homelien ähneln theologischen Traktaten, denn Cäsarius bevorzugte bei ihnen einen scholastisch-spirituellen Inhalt. Im Unterschied zu den Sermones waren sie nicht für Laien bestimmt, sie dienten stattdessen der moralisch – dogmatischen Erziehung der eigenen Klosterbrüder, Mönchen und Novizen. Zum besseren Verständnis stützte sich Cäsarius auf diverse Beispielgeschichten, anhand derer er klar und deutlich die Komplikationen und Unschlüssigkeiten eines regel- und statutenkonformen Lebens aufzeigte. Er war einer der Ersten, der Homelien und Sermones systematisch mit Exempla ausgeschmückt hat.⁹²² Anknüpfend an die älteren Exempel- und Mirakelsammlungen des Zisterzienserordens, die im 12. Jahrhundert zu einer Blüte gelangt waren, verfasste er zwei berühmte Exempelsammlungen,

auch in der ungekürzten Fassung die wichtigste Textgrundlage späterer Autoren, denn der *Libellus* führte näher als jede andere Quelle „an die historische Person der Landgräfin heran“. WÜRTH, Die Aussagen der vier „Dienerinnen“, S. 190 sowie WERNER / KÖNSGEN, Die „Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie“, S. 228-29. Um den *Libellus* als Heiligenlegende verwenden zu können, ergänzte ihn ein unbekannter Redaktor zwischen 1236 und 1241 um einen Prolog, einen Epilog sowie zusammenfassenden Überleitungen. Neben der erweiterten Fassung des *Libellus* bestand die ursprüngliche Kurzfassung weiterhin.

⁹¹⁹ LANGOSCH, Art. Caesarius von Heisterbach, in: Verfasserlexikon, Sp. 1152-1168; sowie die Einleitung zum Dialogus Miraculorum, S. 43-50.

⁹²⁰ Dialogus miraculorum II, S. 10. Zu Cäsarius' Werken siehe die Einleitung zum Dialogus Miraculorum, S. 50-55.

⁹²² Cäsarius hat schon vor den *Sermones vulgares* (1229) des Jakob von Vitry Exempla in der Predigt verwendet.

von denen die bekannteste der *Dialogus miraculorum* (1219-1223)⁹²³ ist, in dem sich wunderliche Anekdoten aus allen Bereichen des damaligen Lebens finden. Die Exempla sind in Form eines belehrenden Gesprächs angeordnet, in dem fragende Novizen von einem antwortenden Mönch über theologische Probleme und wichtige Inhalte des Ordenslebens aufgeklärt werden. Das Werk entstand aufgrund der wiederholten Anfragen seiner Mitbrüder, die ihn mit Nachdruck darum gebeten hatten, die Geschichten, die er den Novizen zu erzählen pflegte, aufzuschreiben, damit sie auch kommende Generationen nutzbringend verwenden könnten. Eines dieser Exempel berichtet über eine Lütticher Büsserin, die die Geliebte eines Klerikers war:

„Es ist noch nicht lange her, da hat eine Jungfrau aus Lüttich namens Osilia einen Bürger aus Metz geheiratet. Weil sie sehr schön war, führte sie nach dem Tod ihres Mannes ein Kanoniker aus Lüttich (als Konkubine) heim. Er liebte sie so sehr, daß er sie einschloß, um sie vor fremden Blicken zu schützen. Nach dessen Tod bereute sie ihre Sünden und schloß sich neben der Kirche des heiligen Severin ein, wo sie in übermäßiger Reue oft blutige Tränen vergoß und sich zur Buße mit eisernen Ringen binden ließ. Eines Tages zerbrachen alle Ringe während sie betete. Sie wandte sich darauf an den Abt von St. Lambertus, der sie mit den Worten tröstete: >Derjenige, der zu Maria Magdalena gesagt hatte: 'Deine Sünden sind Dir vergeben' (vgl. Lk 7,48), hat auch die Fesseln gesprengt.<⁹²⁴

Das Beispiel, das die enorme Kraft wahrer Reue und Buße aufzeigt, erinnert an die Schriften des Thomas von Cantimpré, die sich ebenfalls intensiv mit der Thematik befasst hatten. Vergleicht man dessen *Bonum universale de apibus* mit dem *Dialogus miraculorum*, so finden sich zahlreiche weitere Gemeinsamkeiten. Es kann daher vermutet werden, dass beide Autoren die Werke des jeweils anderen kannten, zumal beide aus dem Umfeld der Kreuzzugsprediger stammten.

Ein weiteres, unvollendet gebliebenes Werk des Cäsarius sind die *Libri VIII miraculorum* (1225/26). Viele darin enthaltene Exempla, die den unterschiedlichsten Lebensbereichen und Ständen entnommen sind, entstammen dem Hören-Sagen, überdies hat Cäsarius auch Motive aus der Erzählliteratur aufgegriffen. Auffallend an der Darstellung ist der Vorrang des Bösen und Unheimlichen, des Lasters und der Hölle, während Erfreuliches vergleichsweise seltener auftaucht, wodurch der lehrhafte Charakter des Werks deutlich herausgestellt wird.

Durch seine Werke hatte sich Cäsarius bereits zu Lebzeiten einen gewissen Ruhm erworben und aufgrund dessen zwei bedeutende Auftragsarbeiten erhalten. Der neugewählte Kölner Erzbischof

⁹²³ Noch heute sind über einhundert Handschriften bekannt. Der Dialogus liegt seit 2009 in einer fünfbändigen, zweisprachigen Ausgabe (Lateinisch- Deutsch) vor. Cäsarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* - Dialog über die Wunder.

⁹²⁴ *Non est diu quod virgo quaedam Leodiensis Osilia nomine, civi cuidam nupsit Metensi. Quo mortuo, quia pulchra erat valde, canonicus quidam Leodiensis illam duxit, in tantum eam amans, ut per clausuram ab humanis aspectibus illam removeret. Post cuius mortem illa de peccatis suis dolens, iuxta ecclesiam sancti Severini se reclusit, ubi ex nimia contritione saepe lacrimas sanguineas profudit. Insuper et vinculis ferreis se ligari fecit. Cum quibus cum stetisset in oratione, omnia dirupta 1) sunt. Timens vero eadem vincula Deo non esse accepta, secundo ligata est. Quod cum confessa fuisset Abbati sancti Lamberti 2), dolentem consolans ait: Qui dixit Mariae Magdalenae, dimissa sunt tibi peccata tua, ipse vincula tua dirupit.* Cäsarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, Buch XI, Kap. 29, S. 2114-2117. Lateinische Version, online unter: http://de.wikisource.org/wiki/Benutzer:Reiner_Stoppok/Caesarius_von_Heisterbach:_Dialog_%C3%BCber_die_Wunder_%28Buch_XI%29_%28Dialogus_miraculorum:_De_simplicitate%29#CAPITULUM_XXIX.

Heinrich von Müllenark trat an ihn mit dem Wunsch heran, die *Vita Engelberti* zu Ehren seines im Jahr zuvor ermordeten (1226/27) Vorgängers zu verfassen und der Deutsche Orden bat ihn um die Abfassung der Elisabethvita (1236/37). Anschließend hat Cäsarius neben zahlreichen kleineren Werken auch noch einen heute weniger bedeutenden *Catalogi archiepiscoporum Coloniensium* (um 1238) verfasst.

Die *Vita s. Elyzabeth lantgraviæ*⁹²⁵ schrieb Cäsarius von Heisterbach wahrscheinlich anlässlich des ersten Jahrestags der Translation der Heiligen, also für den 1. Mai 1237. Er widmete sie seinen Auftraggebern, dem Prior Ulrich und den Brüdern des Deutschenordenshauses in Marburg, die ihn auf Empfehlung Konrads von Marburg, als Biographen der Heiligen favorisiert hatten.⁹²⁶ Der Handschrift der Vita fügte Cäsarius eine anlässlich der Translation verfasste Predigt hinzu, die er vermutlich am 2. Mai 1237 vor der Heisterbacher Klostersgemeinde gehalten hatte. Beide Texte sandte er nach Marburg.

5.2.2. Aufbau und Inhalt der Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviæ

Bei der *Vita Sancte Elyzabeth* des Cäsarius von Heisterbach handelt es sich um eine offizielle Heiligenvita, die das von Gregor IX. in der Kanonisationsbulle angelegte Heiligenmuster weiterführt und in einem umfassenden Lebensbericht allegorisch darlegt. Cäsarius' behauptet hingegen eine schlichte, einfache Redeweise gewählt zu haben, die ganz auf rhetorischen Schmuck verzichtet:

„weil jene Heilige einfach und demütig in dieser Welt gelebt hat, glaube ich, dass es größere Freude bereitet, wenn das einfache Leben dieser Heiligen in einfacher Sprache geschildert wird unter Beibehaltung der geschichtlichen Wahrheit, als dass es ausgeschmückt wird mit rhetorischen Blüten, nur damit irdische Wissenschaft zur Schau gestellt wird.“⁹²⁷

Tatsächlich hat er den Text durch eine „Fülle von Bibel- und Kirchenväterzitaten, theologischen Kommentaren, etymologischen Deutungen und rhetorischen Kunstfiguren“ angereichert und dabei immer wieder auf die Martinsvita des Sulpicius Servus zurückgegriffen.⁹²⁸ Seine inhaltlichen Ergänzungen betrafen: die Bedeutung des Namens Elisabeth, Informationen über Elisabeths Eltern mitsamt der von ihm als Martyrium interpretierten Ermordung ihrer Mutter, eine umfangreiche Würdigung Konrads von Marburg⁹²⁹ und Ludwigs IV., die Beschreibung der örtlichen Gegebenheiten in Marburg sowie einen Lobgesang auf ihren Schwager Konrad von Thüringen, der unter ihrem und dem Einfluss Konrads von Marburg dem Deutschen Orden beigetreten

⁹²⁵ Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth, ed. KÖNSGEN, S. 7-91.

⁹²⁶ Brief zum „Leben der heiligen Landgräfin Elisabeth“, in: KÖNSGEN, Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth, S. 7-9. Vielleicht hat ihn Konrad von Marburg als Biographen favorisiert, weil seine Exemplasammlung zahlreiche Beispielgeschichten weiblicher Religiösen enthält.

⁹²⁷ *Et quia sancta illa simpliciter et humiliter in hoc mundo vixit, puto, quod plus delectetur, si eiusdem sancte conversationis simplicitas stilo simplici, veritate historie servata, illustretur, quam si ad scientie secularis ostensionem floribus rethoricis decoretur.* Brief zum „Leben der heiligen Elisabeth“, S. 8-9.

⁹²⁸ WERNER / KÖNSGEN, Die „Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviæ“, S. 228.

⁹²⁹ Siehe VEL 4, S. 22-25.

sei.⁹³⁰ Der besseren Lesbarkeit halber ist der Text in dreißig Kapitel unterteilt, die auch als Lektionen verwendet werden können.

„Die verehrungswürdige und von Gott geliebte Elisabeth ging aus einem edlen Geschlecht hervor, wie der Morgenstern zwischen den Nebeln dieser Welt, so erstrahlte sie im Glanz ihrer Tugenden.“⁹³¹

Cäsarius beginnt die Vita mit der Aufzählung von Elisabeths edlen Verwandten. Zuerst nennt er ihren Vater, König Andreas von Ungarn. Wichtiger scheint ihm jedoch, Elisabeths mütterliche Abstammung aus dem Geschlecht der Andechs-Meranier zu sein. Neben ihrer Mutter Gertrud finden auch zwei ihrer Onkel Erwähnung. Beide bekleideten hohe Kirchenämter. Es handelt sich um Bertolf, den Patriarchen von Aquileia (1218-1251), und Eckbert, den Bischof von Bamberg (1203-1237). Cäsarius schildert die Ehe von Gertrud und Stefan als überaus liebevoll und benennt sie als Grund dafür, dass König Stefan die Deutschen ins Land geholt und begünstigt hat, obwohl er dadurch die Missgunst seiner Landsleute auf sich zog und sogar um sein Leben bangen musste. Die Königin riet ihm aus Besorgnis, das Land zu verlassen, während sie sich selbst der Gnade Gottes anvertraute und sich durch ihr selbstloses Verhalten die Märtyrerkrone erwarb.⁹³²

Die Interpretation der Ermordung Gertruds als heroischen Opfertod dient Cäsarius als Beweis dafür, dass Elisabeth die geistigen Anlagen von ihrer Mutter geerbt hat. In der Vita betont er, dass ihr nicht nur die Krone der Jungfrauen gebühre, sondern auch die der Märtyrer und Prediger. Den Märtyrern glich sie in Bezug auf ihre fortwährende Peinigung,⁹³³ den Jungfrauen durch ihr Gelöbnis der Enthaltensamkeit und den Predigern durch das Vorbild ihres heiligen Lebens und ihre Worte der Ermahnung.⁹³⁴ Überdies misst er dem Namen Elisabeth (bei ihm als die „Siebte

⁹³⁰ Siehe VEL 20, S. 60-63.

⁹³¹ *Venerabilis ac Deo cara Elyzabeth, de generosis natalibus exorta, velut stella matutina inter mundi huius nebulas splendore virtutum suarum emicuit.* VEL 1, S. 10-11.

⁹³² [...] *ipsa vero se gratie Dei committens ab Ungaris coronam martirii innocentia sua promeruit.* VEL 1, S. 12-13.

⁹³³ Dies wird besonders deutlich in folgender Textstelle: *Absente vero marito, in vigiliis, in verberibus et castigationibus multas noctes deducebat. Ecce! in tali martyrio sancta Elyzabeth passionibus Christi conformare se studuit, cum tria sint genera martirii [...] videlicet in sanguinis effusione, in assidua carnis maceratione et in proximorum compassione, nullis horum expers exstitit Elyzabeth. Sicut dictum est, usque ad sanguinem virgis acutissimis se verberavit, vigiliis, ieiuniis, orationibus et multis aliis incommodis corpus suum cotidie mortificavit [...]. Quam pleno cordo proximis egentibus, infirmantibus sive aliam quamcumque necessitatem patientibus compassa sit et in eorum miseriis passa, satis declarant exempla precedentia, sed et subsequencia in hoc eius martirium non tacebunt, cum tempore suo fuerint recitata.* VEL 8, S. 34-35.

⁹³⁴ *Matronis secularibus ad se venientibus quodammodo predicare studuit, de Deo et celestibus rebusque spiritualibus cum illis conferens et frequenter aliquas ex eis ad humilitatis et religionis cultum inducens. Omni enim precum instantia monuit illas de aliquo saltim abstinere [...]* VEL 9, S. 34.

meines Gottes“ ausgelegt) eine vorbestimmende Bedeutung bei und zeigt, dass dieser an ihr seine „Wirkkraft“ entfaltet und die Sieben Gnaden des Heiligen Geistes hervorgebracht hat.⁹³⁵ Auch sei sie mit den „Werken der Barmherzigkeit“ beschenkt, „im Geist, in der Lehre und in den Sakramenten“ gesättigt, gespeist mit der „Gnade Gottes“, „der göttlichen Kontemplation“, und trunken vom „Wein der Frömmigkeit“ gewesen. Unterstützung erfuhr sie durch Konrad von Marburg und andere Priester, die ihr das Gotteswort verkündeten und sie zu einer religiösen Lebensführung anleiteten.

„Die Speise der Lehre, das heißt das Wort der unterweisenden Predigt, welches im Wortsinn Trank, im mystischen Verständnis Speise ist, hat sie mit solch glühender Begeisterung genossen, dass sie Magister Konrad von Marburg und den übrigen Priestern Christi auf dem Fuße wie eine Verhungernde zu den verschiedenen und entfernten Predigtstationen folgte. Diese Speise hat sie ohne Überdruß genossen, kannte sie doch das Wort der Schrift ‚Selig sind, die das Wort Gottes hören und es bewahren‘. [...] Mit Nutzen [Brüder!] hört das Wort Gottes, wer das Gehörte im Herzen bewahrt und durch sein Tun erfüllt. Das hat die heilige Elisabeth, wie wir glauben, getan.“⁹³⁶

Die Textstelle führt Elisabeths Heiligkeit auf die Verinnerlichung der Predigt zurück und klingt wie ein Loblied auf die Pariser Pastoralreform. Wenn Cäsarius im Folgenden an ihrem Beispiel die Grundsätze eines orthodoxen religiösen Lebens darlegt, so führt er dieses ebenfalls auf den Einfluss der Predigt zurück.⁹³⁷ Aufgrund ihrer tugendhaften Lebensweise konnte Elisabeth verheirateten Frauen gegenüber selbst als Mahnerin auftreten.⁹³⁸ Andererseits ordnete sie sich völlig dem Willen Konrads von Marburg unter, der sie immer wieder auf die Probe stellte, „indem er in allen Dingen ihren eigenen Willen brach, damit ihr, weil sie gehorsam war, daraus ein noch größeres Verdienst erwüchse. Um sie noch mehr zu demütigen, gab er ihr Anweisungen, die ihrem Herzen entgegenstanden“, so vertrieb er letztlich sogar ihre ältesten Vertrauten Isentrud und Guda, damit ihr kein Mensch mehr Trost spenden könne und sie ihr ganzes Sehnen auf Gott richte.⁹³⁹

⁹³⁵ *Cum in Christo baptizaretur beata Elyzabeth, cum ipso nomine nominis induit virtutem. Elyzabeth enim ‚Dei mei septima‘ interpretatur, gratiam futuram in ea prefigurans.* VEL 2, S. 12.

⁹³⁶ *Cibo doctrinali, hoc est verbo predicationis, que in simplici littera potus est et in mystico intellectu cibus, sic ardentem usa est, ut magistrum Conradum de Marburg ceterosque predicatorum Christi pedibus suis, tamquam famelicam, ad diversas atque remotas stationes sequeretur. Hoc cibo sine fastidio usa est, sciens scriptum: ‚Beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.‘ [...] Utiliter verbum Dei audit [fratres], qui corde audita retinet et opera adimplet, Quod beata Elyzabeth fecisse creditur.* VEL 2, S. 16-17.

⁹³⁷ Cäsarius lobt Elisabeth, dass sie sich um „Gottes willen“ zahlreiche Freuden, wie beispielsweise das andauernde Spiel und den Reigentanz, versagt hat und auch andere Eitelkeiten vermied: *velut de manicis non consuendis ante missas festis diebus et de non utendis cyrotecis diebus dominicis ante meridiem Ab hiis et huiusmodi ad cultum corporis et ad vanitatem seculi spectantibus, que enarrare longum est, pro reverentia Deo ex voto abstinerebat.* VEL 3, S. 22.

⁹³⁸ Cäsarius wünscht, dass die bekehrten Ehefrauen positiv auf ihre Ehemänner einwirken, so dass diese, wenn sie die Gottesfurcht ihrer Ehefrauen sähen, ebenfalls zur Nachahmung getrieben würden. *‚Similiter et mulieres subdite sint viris suis, et, si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant, considerantes in timore sanctam conversationem vestram.‘* [...] VEL 9, S. 36.

⁹³⁹ *Magister Cunradus, cui obedientiam fecerat, in multis beate Elyzabeth probavit constantiam, frangens in omnibus illius voluntatem, ut ex hoc ipsi obedienti amplius meritum accresceret. Propter quod, ut plus eam affligeret, contraria cordi eius precepit et singulos, quos in familia sua magis dilectos habebat, ab ea repulit.* VEL 19, S. 58-61.

„Da das stille Gebet und das Nachdenken über die Himmelsdinge zur Kontemplation gehören, hat die heilige Elisabeth schon in frühester Kindheit mit einem vollkommenen Leben begonnen. Wie weit sie in diesem Leben vorankam, indem sie wie die himmlischen Lebewesen bald zur Kontemplation emporstieg, bald zur *Vita activa* zurückkehrte, das zeigen die folgenden Begebenheiten. [...]“⁹⁴⁰

Im Unterschied zu Konrad von Marburg, der behauptet, dass Elisabeth erst im Witwenstand nach der höchsten Vollkommenheit strebte, zeigt Cäsarius in seiner *Vita*, dass sie dies schon seit frühester Kindheit getan hat. Deshalb erklärt er entgegen dem *Libellus*, dass Elisabeth „gegen den Wunsch ihres Herzens“ verlobt und verheiratet worden wäre.⁹⁴¹ Er fügt jedoch hinzu, dass Jungfräulichkeit allein kein Verdienst sei⁹⁴² und Elisabeth deshalb auch nachdem sie „von einem Manne erkannt worden war“ zur Vollkommenheit gelangen konnte. Die *Vita Sancte Elyzabeth* bietet ein durchweg positives Bild von dem treuen, auf gegenseitiger Liebe basierenden Verhältnis der jungen Eheleute.⁹⁴³ Es wird deutlich, dass die Eheschließung für beide Partner keine Entscheidung gegen Gott war und Elisabeth und Ludwig weiterhin auf Gott ausgerichtet blieben. Jeder versuchte in der Ehe auf seine Art und Weise Christus nachzufolgen. So ließ sich Elisabeth nachts von ihren Mägden wecken, um ungestört beten zu können. Häufig schlief sie dabei auf dem Teppich ein und die Mägde tadelten sie am nächsten Morgen, dass sie besser daran getan hätte, bei ihrem Mann zu schlafen. Sie verteidigte sich und sagte:

„Wegen der Schwäche meines Fleisches kann ich nicht immer beten, aber ich quäle mich schon allein darin umso mehr, dass ich mich von meinem geliebten Mann losreiß, indem ich mir Gewalt antue.“⁹⁴⁴

Seit sie Konrad von Marburg Gehorsam gelobt hat, unterzog sie sich nachts häufig körperlichen Züchtigungen. Dies geschah an einem entlegenen Ort, so dass Ludwig nichts davon bemerkte. Wenn er auf Reisen war, schenkte sie ihre Aufmerksamkeit vollends Gott, indem sie ganze Nächte mit Wachen und Züchtigungen verbrachte.⁹⁴⁵ Auf diese Weise kam sie sowohl ihren ehelichen Pflichten nach, als auch denjenigen, die sie Gott gegenüber zu erfüllen hatte.

⁹⁴⁰ *Cum secretia oratio et celestium meditatio ad contemplationem pertineant, beata Elyzabeth a vita perfectiori primordia etatis sue inchoavit. In qua vita quantum profecerit, ad instar celestium animalium nunc ad contemplationem ascendendo, nunc ad activam revertendo, sequentia declarabunt.* VEL 3, S. 18-21.

⁹⁴¹ *contra cordis sui desiderium nobilissimo principi Ludewico lantgravio desponsata est et matrimonio iuncta.* VEL 5, S. 24-25. Da ihr Lieblingsapostel Johannes der Evangelist in Keuschheit lebte, wollte sie es ihm gleichtun – *quamquam Deus mira sua dispensatione aliter ordinasset.* VEL 3, S. 20.

⁹⁴² Da es auch solche Frauen gäbe, die gerne heiraten würden, aber mit dieser Willensentscheidung vorher stürben. *Non enim omnes virgines carne habebunt aureolam, veluti ille, que nubere desiderant et in illa voluntate decedunt.* Im Gegensatz dazu nennt Cäsarius das Beispiel der Märtyrerin Lucia, die gewaltsam ihre Jungfräulichkeit verlor, nachdem sie das Keuschheitsgelübde abgelegt hat. VEL 9, S. 36.

⁹⁴³ Siehe VEL 5, S. 26-29. Zur Ehe von Ludwig und Elisabeth bei Cäsarius von Heisterbach und bei Dietrich von Apolda siehe HAARLÄNDER, Zwischen Ehe und Weltentsagung.

⁹⁴⁴ „*Non semper orare valeo ob carnis infirmitatem, sed in ipso amplius affligor, quod a predilecto marito avellor vom mihi inferens.*“ VEL 8, S. 34.

⁹⁴⁵ Siehe VEL 8, S. 32-34.

Ebenso wie Elisabeth preist Cäsarius auch ihren Gatten für die Vielzahl seiner Tugenden und seine frommen Taten. Ludwig erscheint dabei als mildtätiger, gottesfürchtiger Friedensfürst, der: „von wunderbarer Ritterlichkeit, mit Tugenden geschmückt, ein Feind der Laster [...] und gottesfürchtig [ist...] mild gegen die Guten und hart gegen die Bösen“, sich durch die Werke der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit hervortut und deshalb von Gott mit „einer guten, heiligen und keuschen Frau“ beschenkt wurde, die er in ihren Frömmigkeitsbestrebungen unterstützte, wann immer er konnte.⁹⁴⁶ Als ihr Konrad befahl, nur die Güter des Haushalts zu nutzen, von deren Herkunft sie ein gutes Gewissen hat, bedauerte Ludwig, sich wegen seiner höfischen Pflichten nicht selbst den priesterlichen Anordnungen unterwerfen zu können.⁹⁴⁷ Stattdessen bekundete er seine Hingabe an den Herrn, indem er die Aufführung eines Passionsspiels finanzierte und schließlich sogar selbst das Kreuz nahm und „im Dienst des Erlösers“ starb.⁹⁴⁸

Besonders ausgiebig widmet sich Cäsarius von Heisterbach den Demuts- und Barmherzigkeits-schilderungen. Er weist darauf hin, dass Elisabeth während der Zeit, als sie noch am Hof lebte, ihre Demut durch Handarbeit bewies. Denn sie bestickte keine wertvollen Tücher, wie andere Frauen ihres Standes, sondern spann gemeinsam mit den Mägden Wolle. Hatte sie ein Kind geboren, ahmte sie entgegen der damaligen Gewohnheit, die in der prächtigen Zurschaustellung bestand, die Jungfrau Maria nach, indem sie barfuß in ein wollenes Bußkleid gehüllt, ihr Kind auf den Armen zur Kirche trug.⁹⁴⁹ Dort opferte sie zum Dank auf dem Altar eine Kerze und ein Lamm. Ebenso unterschied sich auch ihre Barmherzigkeit fundamental von der höfischen Tugend der Mildtätigkeit. Denn sie beschränkte sich nicht auf das Spenden von Almosen, sondern kümmerte sich persönlich um bedürftige Täuflinge oder arme Verstorbene, suchte regelmäßig Arme und Kranke in ihren elenden Unterkünften auf, tröstete sie und versuchte ihnen langfristig zu helfen.⁹⁵⁰ Während der großen Hungersnot verteilte sie eigenhändig jeden Tag das Notwendige aus den landgräflichen Kornspeichern. Für die Kranken und Schwachen ließ sie unterhalb der Burg ein Haus errichten, wo sie sie mehrmals täglich besuchte, um ihnen Trost zu spenden und mit ihnen über das Seelenheil zu sprechen. Sie setzte sich dem Gestank und der Ansteckungsge-

⁹⁴⁶ *Erat autem idem Ludewicus adolescens mire probitatis, virtutibus ornatus, vitiorum hostis et, quod in tali etate et persona laica valde commendandum est, Deum timens, sicut in eius iudiciis et actibus experte declaratum est. [...] que iudices sepe execant, parvere voluit, iniquos districte indicans et dampnans. [...] Pars bona mulier bona, in parte bona timentium Deum dabitur viro pro bonis factis.* VEL 4, S. 24-26.

⁹⁴⁷ *„Hoc ipsum libenter facerem, si scandalum et familie mee sive aliorum simul convescentium oblocutiones non formidarem. Spero tamen, quod, gratia Dei cooperante, citius aliud de statu meo ordinabo.“* VEL 7, S. 30.

⁹⁴⁸ *in servitio Salvatoris diem clausit extremum*, VEL 5, S. 28-29. Der *Libellus* berichtet überdies, dass Elisabeth während der Abwesenheit Ludwigs Witwen- oder Religiosenkleidung und ein Bußhemd getragen hat. Bei seiner Rückkehr legte sie Festkleidung an, damit ihr Mann nicht dazu verleitet würde, nach anderen Frauen zu schauen. Vgl. *Libellus*, S. 148.

⁹⁴⁹ Siehe VEL 9, S. 36.

⁹⁵⁰ Vgl. VEL 10, S. 38.

fahr aus, mitunter versorgte sie sogar eigenhändig die Kranken.⁹⁵¹ Durch den Kontrast zwischen ihrer Stellung als Landgräfin und ihren niedrigen Diensten treten Demut und Barmherzigkeit besonders deutlich hervor. Aus diesem Grund werden, wie schon in der *Summa vitae*, ausführlich Elisabeths ekelerregenden Tätigkeiten beschrieben:

„Als sie noch in weltlicher Pracht lebte, nahm sie heimlich einen kranken Bettler, der schrecklich aussah und aus dessen Kopf stinkender Eiter floss, bei sich auf; mit eigenen Händen schor sie ihm die Haare und bettete seinen Kopf in ihren Schoß. Danach führte sie in an einen abgelegenen Platz in ihrem Garten, weil sie nicht wollte, dass die Leute es sahen, und wusch seinen von Geschwüren und Würmern bedeckten Kopf.“⁹⁵²

Die tiefe Liebe zu den Menschen, in deren Leid sie das Leid Christi vergegenwärtigt sah, verlangte nach den Werken der Barmherzigkeit. Elisabeth handelte gemäß den Worten des Matthäusevangelium „Alles, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan“ (Matth.25.40). Besonders bewegt wurde sie vom Leid der Leprosen. Sie schenkte ihnen Trost, ermahnte sie zur Geduld und überschritt alle Hemmschwellen, indem sie ihre Wunden mit Küssen bedeckte.⁹⁵³ Bei denjenigen dagegen, die in der Lage waren, sich selbst zu helfen, beschränkte sich ihre Hilfe auf 'Hilfe zur Selbsthilfe':

„Wenn die Heilige eine große Anzahl von Armen ernährt hatte bis zur neuen Ernte, gab sie allen, die arbeiten konnten, Hemden und Schuhe, damit sie ihre Füße auf den Stoppelfeldern nicht verletzten. Sie gab ihnen auch Sichel, damit sie ernten konnten und sich von der eigenen Arbeit ernährten. Den Schwachen und denen, die nicht arbeiten konnten, gab sie schlichte Kleidung, die sie auf dem Markt hatte kaufen lassen. [...] Wenn sie kein Geld hatte, gab sie den ärmlichen Frauen große Tücher und andere Kostbarkeiten aus Seide und sagte: 'Ich möchte nicht, dass ihr das zu eurem Vergnügen benützt, sondern verkauft diese Sachen, um eurer Bedürftigkeit abzuhelpen.' So sorgte sie vorausschauend dafür, dass die Armen hatten, was sie brauchten.“⁹⁵⁴

Eine Passage macht deutlich, dass es Konrad von Marburg war, der Elisabeth aufforderte, bei ihren Hilfeleistungen zwischen den Bedürftigen und den Schwachen zu unterscheiden und jedem entsprechend seinem Bedarf zu geben. Weil er ihr in diesen Dingen keine rechte Urteilskraft zutraute, traf er genaue Anordnungen, wie viel sie im Einzelnen geben durfte. Doch sie vervielfachte die einzelnen Gaben und umging so „mit frommen Betrug bei den Werken der Barmherzigkeit die Anweisungen des Magister Konrad, ohne“, so gibt Cäsarius zu verstehen, „gegen den Gehorsam zu verstoßen.“⁹⁵⁵ Cäsarius vermeidet es, Stellung zu beziehen und gesteht beiden Akteuren

⁹⁵¹ Vgl. VEL 12, S. 40-42.

⁹⁵² *Item, cum adhuc existeret in habitu glorie secularis, mendicum quendam infirmum, etiam ipso aspectu horridum, de cuius capite sanies cum fetore fluebat, secretius assumpsit, et propriis manibus capillos eius tondens, in sinum suum caput illius reclinavit. Quem postea in secretum pomerii sui ducens et aspectum humanum vitans, caput eius ulcerosum et vermibus plenum lavit.* VEL 6, S. 28. Vgl. dazu die entsprechende Textstelle im Libellus, S. 142.

⁹⁵³ Vgl. VEL 13, S. 46.

⁹⁵⁴ *Cumque beata illa multitudinem pauperum pavisset usque ad novas fruges, omnibus, qui laborare poterant, camisas et calcios dabat, ne pedes in culmis offenderent. Quibus etiam dedit falces, ut meterent et de laboribus suis pascerentur. Debilibus et laborare non valentibus dedit vestiunculas, quas in foro emi fecerat. [...] Et cum non haberet pecuniam, pauperibus mulieribus pepla et alia clenodia serica dedit, dicens: 'Nolo vos hiis ad voluptatem uti, sed ad subsidium necessitatumstrarum illa vendite', utilitati pauperum prospiciens.* VEL 13, S. 44.

⁹⁵⁵ *cum pauperibus multa simul daret, magister Cunradus, quia indiscretam in hoc illam indicans, precepit ei, ne plus simul quam unum denarium daret. Que singillatim implere studuit, quod simul non licuit. Quod cum intellexisset idem Cunradus, ut de cetero denarios non daret, sed panes, precepit. Que panes multiplicabat, ut prius, unde postmodum precepit ei, ut non nisi particulas panis daret. Ecce! tam*

die Rechtmäßigkeit ihres Handelns zu. Wenig später zeigt er, dass Elisabeth nicht um das leibliche Wohl der ihr Anvertrauten besorgt war, sondern dass sie bei ihren Besuchen die Armen ermahnte, ihre Kinder taufen zu lassen und die Kranken zur Beichte sowie zur Teilnahme an der Kommunion aufforderte. Diejenigen, die sich nicht daran hielten, rügte sie heftig. Eine alte Frau trieb sie sogar mit der Rute zur Beichte.⁹⁵⁶

Mit dem Verlassen der Wartburg endete Elisabeths höfisches Leben. Mit ihrer Flucht bewies sie erneut die Stärke ihrer Demut und ihre Leidensbereitschaft, denn nun war sie das erste Mal selbst auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen und erfuhr nur Ablehnung und Verachtung. Cäsarius macht deutlich, dass sie die Prüfung mit freudiger Geduld ertrug, weil ihr die himmlischen Verheißungen für derartige Mühsal bekannt waren.⁹⁵⁷ In Parallele zur Herbergssuche der Heiligen Familie legt er dar, wie sie letztlich in einem schmutzigen Haus, in dem zuvor die Schweine gelegen hatten, eine Bleibe fand. Ihr Aufenthalt war nur von kurzer Dauer, danach irrte sie noch eine Weile umher, bis sie nach Marburg ging, wo sie ein Hospital zur Aufnahme von Pilgern und Armen gründete. In direktem Bezug zur Kanonisationsbulle rühmt Cäsarius:

dort „sättigte die heilige Elisabeth, wie aus der Deutung ihres Namens hervorgeht, Christus in seinen Gliedern wie Martha und wurde durch das Wort der göttlichen Predigt gesättigt wie Maria.“⁹⁵⁸

Die Beschimpfungen und die Verachtung, die ihr zuteil wurden, erduldet sie, indem sie den Rat ihres Beichtvaters folgend, ihr Herz auf Gott richtete und ihn um die nötige Stärke bat. Später sagte sie zu einer ihrer Hofdamen:

„Der Herr hat meine Gebete erhört, und seht, alle weltlichen Besitzungen, die ich irgendwann liebte, schätze ich jetzt ein wie wertlosen Kot. Meine Kinder, die der Herr mir geschenkt hat, sehe ich als Fremde an [...]; Verlust, Schmähung und Verachtung mir gegenüber sind mein Vergnügen und meine Freude. Nichts liebe ich in klarer Reinheit außer Gott, der alles geschenkt hat.“⁹⁵⁹

pio dolo in operibus misericordie preceptis magistri Cunradi obviavit, salva in omnibus obedientia. VEL 28, S. 80-81. Isenrud gibt im Kanonisationsprozess an, dass Konrad von Marburg Elisabeth allzu freigiebige Almosen verwehrt hat, weil ihr als Professin gar kein Eigentum zum Verschenken zur Verfügung stand. Außerdem verbot er ihr, sich die Gaben vom eigenen Mund abzusparen, weil sie sich dadurch zu sehr schwäche. Vgl. Libellus, S. 168. Cäsarius zeigt in einer anderen Textstelle, dass Elisabeth durchaus am rechten Maß gelegen war. In dieser erkundigt sich die Heilige bei einem Arzt, wieviel sie essen und trinken müsse, um ihren Körper nicht zu sehr zu schwächen. VEL 28, S. 78.

⁹⁵⁶ *in hiis etiam, que ad salutem pertinent animarum, sollicita fuit valde. Monebat enim omnes, quos potuit, ne infantes suos baptizare negligerent, ne Christo, qui est vita animarum, fraudarentur. Infirmos etiam diligentissime monuit, ut medicinam confessionis et sacre communionis non negligerent. De hiis non curantes acius corripuit. Nam vice quadam, cum vetulam quandam pauperculam ad confessionem faciendam hortata fuisset nec profecisset, quasi sompnolentam et ad confitendum pigram virgis verberavit, sicque eandem vetulam ad confitendum compulit.* VEL 22, S. 64-65.

⁹⁵⁷ Vgl. VEL 14-15, S. 48-52.

⁹⁵⁸ *In hoc hospitali beata Elyzabeth secundum interpretationem sui nominis Christum in suis membris saturavit ut Martha, et verbo divine predicationis saturata est ut Maria.* VEL 18, S. 58-59.

⁹⁵⁹ *‘Dominus exaudivit orationes meas, et ecce! omnes mundanas possessiones, quas aliquando dilexi, nunc ut stercora reputo; pueros meos, quos Dominus dedit mihi, ipso teste tamquam extraneos reputo, in dampnis, in detractationibus et mei contemptu delector et gaudeo. Nichil pure diligo, nisi Deum, qui dedit omnis.’* EBD.

Im Unterschied zu den Hagiographen der Beginenviten schweigt Cäsarius fast gänzlich über himmlische Belohnungen, wie Offenbarungen und Visionen,⁹⁶⁰ auch die wundersame Kraft des Gebets steht im Vergleich zu diesen Schriften im Hintergrund. Er weist lediglich darauf hin:

„Von dieser Zeit [nach ihrer Flucht von der Wartburg] an fehlten ihr mit Gewissheit göttliche Offenbarungen nicht, sie war daran gewöhnt; sie soll in der Kontemplation der Himmelsdinge die Aufgabe Marias besorgt haben, in der Verrichtung der äußerlichen weltlichen Dinge die Rolle Marthas.“⁹⁶¹

Ungewöhnlich ist auch, dass Elisabeths *vita contemplativa* kaum Erwähnung findet. Vielmehr scheint es als interpretiere Cäsarius die *vita contemplativa* als Teil der *vita activa*:

„Auch ging die heilige Elisabeth oft mit ihren Mägden zu den Häusern der Armen und ließ Brote, Fleisch, Mehl und andere Lebensmittel mitnehmen, die für die Bedürftigen geeignet waren und verteilte alles mit eigener Hand [...] und auf dem Heimweg bete sie inständig. Sie wollte nämlich wegen der Arbeit der Martha die ruhige Betrachtung der Maria nicht aufgeben.“⁹⁶²

Auch die in den Viten der Büsserinnen standartmäßig beschriebene Gnade der Tränen findet sich in der Elisabethvita nur am Rande. Cäsarius merkt dazu an, dass die Heilige diese Gabe „nicht aufdringlich“ genutzt habe und geweint habe „ohne ihre Gesicht zu verzerren“, damit man ihr nicht den Vorwurf der Scheinheiligkeit machen könne „oder sie mit ihrem Weinen andere verle-gen mache.“⁹⁶³

Die *Vita Sancte Elyzabeth* endet mit der Beschreibung des Todes der Heiligen, die im Vergleich zu den Beginenviten wie auch zur *Summa vitae* relativ kurz ausfällt. Cäsarius von Heisterbach greift die toposartig verwendeten Verse des Hohelieds auf, indem er die Ankunft des Bräutigams und Elisabeths glückliche Vereinigung mit ihm schildert.⁹⁶⁴

5.2.3. Die Vita Sancte Elyzabeth – Ein Exemplum für Deutschordensritter

Wie im *Libellus*, der Cäsarius' von Heisterbach als Quellenvorlage diente, so stehen auch in der *Vita Sancte Elyzabeth* die Werke der Barmherzigkeit auffällig im Vordergrund. Elisabeth erscheint als Vertreterin der *vita activa*, was für eine weibliche Heilige recht ungewöhnlich war und wohl darauf zurückzuführen ist, dass es sich bei dem Auftraggeber des Werks um den Deutschen Orden handelte. Eng mit der Barmherzigkeit verbunden und mindestens ebenso wichtig war für

⁹⁶⁰ Wir müssen dies wohl auf Cäsarius' Quellenvorgabe zurückführen, galt er doch durch seine Exempelsammlung als Fachmann für Wundergeschichten.

⁹⁶¹ *Ex quo probatur eam divinis revelationibus expertem non fuisse, sed assuefactam et Marie officium gessisse in celestium contemplatione, Marthe vero in exteriorum actione.* VEL 16, S. 54-55.

⁹⁶² *Ibat etiam beata Elyzabeth frequentibus cum ancillis suis ad domos pauperum, secum deferri faciens panes, carnes, farinam et alia victualia, que indigentibus competeabant, que omnia propria manu distribuit. Quorum vestes et lectos diligenter inspiciebat et domum rediens orationi insistebat. Non enim propter ministerium Marthe deserere voluit quietem Marie.* VEL 28, S. 80-81. Zur Stärke ihres Gebets siehe auch Libellus, S. 170-73, wo davon die Rede ist, dass die heilige Elisabeth einen Edelmann, der sie um ihre Fürbitte gebeten hat, durch die Kraft ihres Gebets so sehr schwächte, dass ihm der Schweiß ausbrach und er glaubte, von einem Feuer verzehrt zu werden. Stark bewegt trat er nach Elisabeth Tod dem Franziskanerorden bei.

⁹⁶³ *maximam gratiam lacrimarum [...] Qua gratia valde discrete et sine vultus deformitate, ne de ypocrisi notari posset sive aliis lacrimando aliquid verecundie incuteret, utebatur.* VEL 13, S. 46-47, zur Gabe der Tränen siehe auch VEL 28, S. 82-83. Vgl. dazu Libellus, S. 188.

⁹⁶⁴ Zum Tod der heiligen Elisabeth siehe VEL 30, S. 82-84.

Cäsarius die Tugend der Demut. Zahlreiche Beispiele schildern detailliert, wie die Landgräfin niedrige und ekelerregende Tätigkeiten ausübte. Zudem macht er deutlich, dass Handarbeit für sie von klein auf selbstverständlich war, so dass sie nicht einmal die eigene Erkrankung davon abhalten konnte.⁹⁶⁵ Als ihr Vater in Ungarn von ihrem Verlassen der Wartburg erfuhr und einen Grafen nach Marburg sandte, traf dieser sie am Spinnrocken an. Zutiefst erschüttert bekreuzigte er sich und sagte: „Niemand sah man eine Königstochter bisher Wolle aufwickeln.“⁹⁶⁶ Die Wertschätzung der Handarbeit verweist auf eine Arbeitsmoral, deren Tradition bis ins 12. Jahrhundert zurückreicht. Damals hatte die Exegese zu einer theologischen Begründung der Arbeit gefunden, die den Marthadienst „als Mariendienst an der Menschheit Christi“ deutete.⁹⁶⁷ Durch die Mendikanten erlangte die Arbeit im Laufe des 13. Jahrhunderts heilsgeschichtliche Bedeutung, denn seitdem wurden der Dienst der Gastgeberin Christi und die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit in Verbindung mit der Mutterschaft Mariens gesehen. Da nach katholischer Lehre am Tag des Jüngsten Gerichts die Werke der Barmherzigkeit von allen Christen gefordert würden, gab Elisabeth diesbezüglich das ideale Vorbild ab.

Weitere wichtige Tugenden in der Elisabethvita sind die Armut, der Gehorsam und die Geduld. Bei ihnen hat Cäsarius auf überkommene Heiligkeitsvorstellungen zurückgegriffen. Wichtig war ihm auch die Tugend der Mäßigung, als deren Vertreter der Kleriker Konrad von Marburg erscheint, der Elisabeths immer wieder ermahnt, den Armen nicht zu viel zu geben und mit sich selbst nicht zu hart zu sein. Neu, wenn auch im *Libellus* bereits angelegt, ist die exponierte Stellung der Liebe, die sich nicht (wie üblich) ausschließlich auf Gott (und die Armen/Leidenden), sondern auch auf den Ehepartner bezieht. Die landgräfliche Ehe wird von Cäsarius als derart vorbildlich geschildert, dass sich der Leser an einen Ehespiegel erinnert fühlt.

Die Heilige Elisabeth im Sermo de Translatione des Cäsarius von Heisterbach

Nach ihrem Tod setzte sich Elisabeths Heilswirken in Wundern fort. Cäsarius begründet ihr posthumes Wirken in seiner Predigt zur Translation der Heiligen mit ihrer außergewöhnlichen Liebesfähigkeit, in der er den Kern ihrer *vita religiosa* sieht:

„Obwohl die heilige Elisabeth körperlich keine Jungfrau war, sondern Witwe und von einem Mann erkannt, bewundern sehr viele den großartigen Ruhm der Wunder in ihr und vor allem deswegen, weil sie wissen, dass es unendlich viele und heilige Jungfrauen in Klöstern und im weltlichen Leben gegeben hat, denen es jedoch nicht beschieden war, im Glanz von Wundern zu erstrahlen.“

Dazu muss zu allererst geantwortet werden, dass weder Verdienst noch Lohn auf der Unversehrtheit des Fleisches beruht, sondern auf der Liebe. Wer bis zur letzten Grenze liebt, wird auch bei Gott mehr Lohn empfangen.“⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ Vgl. VEL 23, S. 66-67.

⁹⁶⁶ „Numquam filia regis visa est prius lanam fusare.“ VEL 23, S. 66-67.

⁹⁶⁷ Vgl. WEHRLI-JOHNS, Haushälterin Gottes, S. 154-55.

⁹⁶⁸ Cum beata Elizabeth non fuerit corpore virgo, sed vidua et viro cognita, plurimi tantam miraculorum gloriam in ea mirantur et hoc ideo maxime, quia sciunt infinitas fuisse et esse sacras virgines tam in cenobiis quam in habitu seculari, quibus conrascare miraculis concessum non est. Ad quod primo loco respondetur, neque meritum neque premium consistere pene carnis integritatem, sed penes caritatem. Qui plus finaliter diligit, etiam plus mercedis apud deum habebit. Cäsarius von Heisterbach, Sermo de Translatione 11, S. 113.

Er berichtet, von den Brüdern des Deutschen Ordens erfahren zu haben, dass wenige Tage nach der Umbettung von Elisabeths Gebeinen reinstes Öl aus ihrem heiligen Leib geflossen sei. Diese Gnade sei ihm bis dahin nur von zwei Märtyrern, dem Griechen Demetrius und dem Bekennerbischof Nikolaus von Myra, sowie der heiligen Jungfrau Katharina bekannt. Das Öl soll vor allem von den Füßen der heiligen Elisabeth getropft sein, was Cäsarius als Ausfluss ihrer Barmherzigkeit interpretiert, da es ihre Füße waren, die sie zu den Hütten der Armen getragen haben.⁹⁶⁹ Am Ende seiner Predigt stellt er deshalb Elisabeths Demut an oberste Stelle:

„Die wichtigste Ursache aber für ihre Wunder scheint es gewesen zu sein, dass die heilige Elisabeth Tochter eines Königs war und die Ehefrau eines großen Fürsten und sich so erniedrigte, dass sie nach dem Tod ihres Mannes in großer Armut und Demut den Armen Christi diente, die Werke der Barmherzigkeit ausübte und deswegen viele Drangsale und Verfolgung willig und freudig ertrug: So verzichtete sie auf einen Bräutigam, sie verzichtete auf Reichtümer und Ehrenstellungen: Damit nach ihrem Beispiel die übrigen edlen Frauen ähnliches tun sollten, wollte Gott in seiner Güte seine Dienerin nach ihrem Tod mit Wundern verherrlichen.“⁹⁷⁰

Der letzte Satz stellt noch einmal die Exempelwirkung heraus, die sich die Kurie mit ihrer Heiligsprechung erhoffte. Cäsarius weist darauf hin, dass Elisabeths Schwager als erster ihrem Beispiel gefolgt sei und dass seitdem der Ort Marburg durch die Herrlichkeit der Wunder und durch den Ordenseintritt weiterer vornehmer Personen beständig an Ruhm zunähme.

5.3. Eine weitere *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie des Dietrich von Apolda (1289-1294)*⁹⁷¹

Die *Vita Sancte Elyzabeth* des Cäsarius von Heisterbach war keine Eigeninterpretation des Zisterziensers, vielmehr folgte die Darstellung des Elisabethlebens den Vorgaben der Kanonisationsbulle sowie des *Libellus*. Dabei war eine recht konventionelle Schrift entstanden, die die an sie gestellte Erwartungshaltung nicht befriedigte. Der Handschriftenbefund zeigt, dass das Werk keine weite Verbreitung gefunden hat⁹⁷² und der *Libellus* auch weiterhin der beliebteste Lebensbericht der Heiligen blieb. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der von Dietrich von Apolda verfassten Vita, die eindeutig die Erfolgreichste unter den Elisabethviten ist. Dies lässt sich an der Vielzahl der erhaltenen Handschriften (es existieren noch immer über einhundert Handschriften

⁹⁶⁹ Vgl. Sermo de Translatione 5, S. 106-108.

⁹⁷⁰ *Causa vero miraculorum eius hec maxima fuisse videtur: Quia beata Elyzabeth filia fuerat regis et uxor principis magni et in tantum se humiliaverat, ut post mortem mariti, contempto sponso, contemptis divitiis et honoribus, in multa paupertate et humilitate Christi pauperibus serviret, opera misericordie exerceret et multas tribulationes et persecutiones propter hoc libenter et grater sustineret, ut eius exemplo cetere nobiles matrone similia facerent, pius Dominus famulam suam post mortem miraculis honorare dignatus est.* Sermo de Translatione 11, S. 113.

⁹⁷¹ Die Elisabethvita des Dietrich von Apolda wird im Folgenden als VE zitiert, sie folgt der Edition von RENER, Dietrich von Apolda. Das Leben der heiligen Elisabeth (2007). RENERs Edition enthält die späteren Reinhardtsbrunner Zusätze, leider ohne diese als solche zu kennzeichnen. Daher ist es weiterhin unumgänglich, ihre Edition von 1993 „Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda“ hinzuzuziehen. WÜRTH hat auf das Defizit der Edition 2009 in der Zeitschrift für thüringische Geschichte, Nr. 63 hingewiesen.

⁹⁷² Dazu KÖNSGEN /WERNER, Die „Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie“, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 227-29.

aus dem 13. bis 15. Jahrhundert)⁹⁷³ sowohl des lateinischen Originals, als auch den zahlreichen kaum überschaubaren Übersetzungen ablesen.⁹⁷⁴ Schon bald nach ihrer Fertigstellung wurde die Vita im Kloster Reinhardsbrunn, dem Hauskloster der thüringischen Landgrafenfamilie, in dem auch Elisabeths Ehemann Ludwig bestattet worden war, ein erstes Mal überarbeitet. Vermutlich war es ein Mönch, der den Text um weitere Informationen über Ludwig, seinen heiliggemäßen Lebenswandel und seine Fürsorge für das Kloster Reinhardsbrunn erweitert hat. In einem Bericht über Ludwigs Verabschiedung von den dortigen Mönchen wird die besondere Verehrung des jungen Landgrafen ihnen gegenüber darstellt. Die Brüder reagieren voller Wehmut, worauf er eine unheilvolle Prophezeiung verkündet:

„Nicht ohne Grund trauert ihr, liebste Brüder. Ich weiß nämlich, dass nach meinem Fortgang reißende, starke Wölfe euch angreifen und euch und euren Besitz mit scharfen Zähnen zerreißen werden. Wenn dieses Unheil plötzlich über euch hereinbricht, und eure Not immer größer wird, dann werdet ihr, durch diese Heimsuchung klug geworden, erkennen, dass ihr mit mir unwiederbringlich euren Beschützer verloren habt.“⁹⁷⁵

Die Voraussage sollte sich nach seinem Tod bewahrheiten. Der Hagiograph gibt zwei Gründe dafür an. Zum Einen hätten sich an Ludwigs Grab zahlreiche Wunder ereignet, ohne dass sie bei den Klosterbrüdern Beachtung fanden. Außerdem wären die Mönche von der „geistlichen Disziplin“ und der strengen „Beachtung der Regel“ abgewichen. Zur Strafe zerstörte eine Feuersbrunst die Klostergebäude mitsamt der Kirche und ihrer Ausstattung. Überdies schwand die Achtung der Bevölkerung gegenüber den Mönchen, so dass sie um ihren Lebensunterhalt bangen mussten. Einsichtig forderten sie daraufhin die Rückkehr zur einstigen Regeltreue.⁹⁷⁶

Außerdem ergänzte der reinhardsbrunner Mönch, indem er auf Landgraf Hermann I. (1190-1217, Ludwigs Vater) hinwies, eine Darlegung über den sagenhaften Sängerwettstreit auf der Wartburg und schuf so eine Hommage an die zeitgenössische höfische Literatur und einen ihrer wichtigsten Vertreter, Wolfram von Eschenbach (um 1160/80 - nach 1220). Dieser war während

⁹⁷³ HONEMANN zufolge entstand im 14. und 15. Jahrhundert auf Deutschem Gebiet keine neue, von Dietrich unabhängige Elisabethvita. HONEMANN, Das Bild der heiligen Elisabeth, S. 170. Er weist darauf hin, dass die germanistische Mediävistik bei der Auswertung der Elisabeth-Texte noch am Anfang steht. Im selben Aufsatz beschäftigte er sich mit drei besonders bedeutsamen Bearbeitungen der Dietrich-Vita. Es handelt sich um eine um 1300 in Mittelhochdeutsch verfasste Verslegende, eine Gruppe um 1400 in Westfalen entstandener niederdeutscher Reimprosa-Übersetzungen sowie das zwischen 1421 und 1434 entstandene Elisabethleben des Eisenacher Stadtschreibers und Klerikers Johannes Rothe. HONEMANN, Die „Vita Sanctae Elisabeth“, S. 422. Zu den späteren Bearbeitungen, S. 425-29.

⁹⁷⁴ Dem Handschriftenbefund nach wurde das Werk sowohl als erweiterte als auch als verkürzte Version überliefert.

⁹⁷⁵ *‘Non incassum, carissimi, lugetis. Scio enim, quod post discessum meum irruent in vos lupi rapaces et graves vosque et vestra amarissimo morsu lacerabunt. Cumque irruerit super vos repentina calamitas et ingruerit egestas, tunc vexacione dante intellectum cognoscetis, quod me defensorem irrecuperabilem perdidistis.’* VE IV.2, S. 104-107.

⁹⁷⁶ *Hec et alia per ingratitudinem neglecta et inhabitantium negligenciam sopita sunt. [...] Tandem novissime deus ulcionum non sustinens sancti sui gloriam ulterius occultari, permisit, ut ignis accensus in furore suo omnia servorum dei habitacula cum sanctuario crudeliter conflagraret. [...] Quidam autem fratribus eorum dixit: ‘Ecce fratres, que nobis olim vir propheticus et fidelis prius prenunciavit, pius princeps, iam nunc experti sumus. Nam predia spoliata, possessiones destructe, edificia diruta et collapsa, mancipia imminuta et dissipata, refectio attenuta est; defectus in vestitu aliisque necessitatibus prevaluit et egestas. Quid plura? Tepuit erga nos devotio populi, reverencia principum ac nobilium evanuit, oblationes et donaria fidelium cessaverunt, quin ymo diripimur ab omnibus et calcamur. [...] Extirpentur radices et genimia omnium viciorum et revirescat in nobis antique religionis pulchritudo, spiritualis disciplina et observancia regularis.’* VI.6A, S. 136-141.

seiner Arbeit am *Parzifal* in den Dienst Hermanns getreten und soll einen Teil seines berühmten Werks an dessen Hof verfasst haben. Wohl aus Verehrung für Wolfram ließ der Kompilator Elisabeths Lebensbeschreibung mit einer sagenhaften Prophezeiung beginnen, in der der aus dem *Parzifal* bekannte Philosoph, Magier und Astronom Klingsor die Geburt der ungarischen Prinzessin ankündigt.⁹⁷⁷

Zudem wurde der Text um weitere Legenden und Wunder angereichert. So enthält er die später bedeutsame Legende, wonach Ludwig in seinem Ehebett statt des Leprakranken den Gekreuzigten erblickt,⁹⁷⁸ sowie einen Lobpreis auf Konrad von Marburg.

Der Reinhardsbrunner Kompilation war großer Erfolg beschert, denn sie diente fast allen später entstandenen Elisabethleben als Quelle.

Doch zurück zu Dietrichs Text. Matthias WERNER hat die Neuartigkeit und die herausragende Qualität seines Lebensberichts gegenüber der *Summa Vitae* und der *Vita sancte Elyzabeth Lantgravie* gelobt und darauf verwiesen, dass Dietrichs Elisabethvita „der erste Versuch“ war, „die verstreute, bislang literarisch nur wenig gestaltete Überlieferung zur hl. Elisabeth auf möglichst breiter Grundlage zu einer Darstellung des Lebens dieser berühmten Heiligen zu vereinen, die inhaltlich und formal der Bedeutung ihres Kultes angemessen war“.⁹⁷⁹ Infolge dessen konnte der Text, wie an der reinhardsbrunner Fassung zu sehen ist, immer weiter ergänzt werden. Um das zu erreichen, hat Dietrich umfangreiche Quellenstudien betrieben und zahlreiche Zeugen befragt. Zwar hatte auch Cäsarius von Heisterbach die wenigen ihm zur Verfügung stehenden Quellen benutzt und den *Libellus* durch eigene Zutaten ergänzt, da es aber seine Aufgabe war, die authentische Quelle in eine erbauliche Lektüre umzuwandeln, setzte er sich mit dem Leben der Heiligen auf ganz andere Weise auseinander, als es Dietrich von Apolda getan hat, dessen Ziel es nach eigener Aussage war, „das richtige und wahre Geschehen zu ergründen“.⁹⁸⁰ Dafür verwendete Dietrich den *Libellus*, den Brief Konrads von Marburg an die Kurie mitsamt der *Summa vitae* sowie eine Predigt seines Mitbruders Otto. Da ihm diese Quellen nicht genügten, sah er außerdem Chroniken und Aufzeichnungen verschiedener Männer durch. So zog er beispielsweise für seinen Kreuzzugsbericht auch die heute verschollene *Gesta Ludowici* des Kaplans Berthold, der Ludwig als Hofgeistlicher begleitet hatte und wohl gleich nach seinem Tod eine Lebensbeschreibung verfasst hat, als Quelle heran. Überdies bereiste er Dörfer, Städte und Klöster, befragte alte und glaubwürdige Personen und schrieb Briefe, um sich genauestens über den Ablauf der Ereignisse

⁹⁷⁷ Siehe VE I.1, S. 30-31.

⁹⁷⁸ VE II.7, S. 40-41.

⁹⁷⁹ WERNER, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie, S. 539-40.

⁹⁸⁰ *rei geste veritatem*, VE Erste Vorrede, S. 24-25.

zu informieren.⁹⁸¹ Für seine detaillierte Beschreibung von Elisabeths Lebensweise am thüringischen Landgrafenhof ergründete er lokale Gegebenheiten, worin der Fachmann für thüringische Landesgeschichte Matthias WERNER eine deutliche „Öffnung [...] zu Historiographie im engeren Sinne“ und das Sichtbarwerden eines „Landesbewußtseins“ erkennt.⁹⁸² Anschließend arbeitete Dietrich die Quellen sprachlich geschickt unter der Verwendung zahlreicher Binnenreime in den neugeordneten Vitentext ein. Während Cäsarius darum bemüht war, Elisabeth in den heilsgeschichtlichen Kontext zu stellen, ging es ihm darum, „Heiliges“ mit „Profanem“ zu verbinden.⁹⁸³

5.3.1. Zu Dietrich von Apolda (um 1228/29 – nach 1301/02)

Dietrich wurde um 1228/29 in oder bei Apolda geboren und entstammte vermutlich einem dort ansässigen Ministerialengeschlecht. 1247 trat er in das Erfurter Dominikanerkloster ein, wo er sein ganzes Leben verbrachte.⁹⁸⁴ 1263 und 1293 ist er als *frater Theodericus de Appolt/Apolde* urkundlich bezeugt. Er selbst bezeichnete sich in seinen Werken als *Theodericus de Apoldia*. Im Zusammenhang mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit unternahm er umfangreiche Forschungsreisen, vor allem durch Thüringen und Hessen. Er stand mit zahlreichen namhaften Zeitgenossen in Korrespondenz, unter anderem mit der berühmten Mystikerin Mechthild von Magdeburg sowie ihrem Beichtvater Heinrich von Halle und möglicherweise auch mit Gertrud von Helfta, für deren Visionen er als Gutachter fungierte. Er erlebte die Blütezeit des Erfurter Klosters, in dem damals zeitweise auch Meister Eckhardt lebte, und trug sogar selbst wesentlich dazu bei, das Ansehen seines Konvents zu stärken, indem er die offizielle Vita des Ordensgründers Dominikus verfasste.⁹⁸⁵ Beauftragt durch den Ordensgeneral Munio von Zamora (1285-1291), der sich in einem auf die Zeit zwischen 1286 und 1291 zu datierendem Schreiben an ihn wandte, entstand das Werk vermutlich in mehreren Etappen. Es umfasst die Zeit von der Geburt des Heiligen bis zu seiner Kanonisation und ging ebenso auf die Gründungsgeschichte des Ordens ein. Damit war sie die umfangreichste Vita des dominikanischen Gründervaters. Aufgrund ihres späteren Einflusses bezeichnet sie Berthold ALTANER als die „in Ordenskreisen klassische Dominikusvita“. ⁹⁸⁶ Dietrich hat die Schrift wohl zwischen 1296 und 1298 fertiggestellt,⁹⁸⁷ denn er

⁹⁸¹ Zu den von Dietrich verwendeten Quellen siehe WERNER, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda, S. 427. WERNER zählt auch die *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviæ* des Cäsarius von Heisterbach zu den Quellen, obwohl sie Dietrich weder als solche angibt und sich im Text nur geringfügige Spuren finden lassen. Bis auf eines entstammen die Zitate Cäsarius' *Sermo de Translatione*. Siehe auch RENER, Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda (1993), S. 112, 123-124.

⁹⁸² WERNER, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda. Zum Landesbewußtsein siehe DERS., Die Anfänge eines Landesbewußtseins in Thüringen sowie DERS., Mater Hassiae.

⁹⁸³ HONEMANN, Die „Vita Sanctae Elisabeth“, S. 422.

⁹⁸⁴ Zur Biographie des Dietrich von Apolda siehe LOMNITZER, Art. Dietrich von Apolda.

⁹⁸⁵ Libellus de vita et obitu et miraculis s. Dominici et de ordine, quem instituit, in: AA.SS. August I, Antwerpen 1733, S. 370-73.

⁹⁸⁶ ALTANER, Der heilige Dominikus, S. 170.

widmete sie Nikolaus Boccasini, dem damaligen Generalminister (1296–1299) des Ordens, später Kardinal und dann unter dem Namen Benedikt XI. Papst. Parallel zur Dominikusvita arbeitete Dietrich seit 1289 an der Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth, die er WERNER zufolge spätestens 1294 beendet hat.⁹⁸⁸ Dietrichs genaues Todesdatum ist unbekannt, er starb vermutlich nach 1301/02.

5.3.2. Aufbau und Inhalt der *Vita Sancte Elyzabeth*

Da Dietrichs Hauptquelle, ebenso wie im Falle des Cäsarius von Heisterbach, der *Libellus* war, soll an dieser Stelle nicht noch einmal der Inhalt der Vita, sondern lediglich das wiedergegeben werden, was Dietrich gegenüber seinem Vorgänger verändert hat. Bereits im Inhaltsverzeichnis wird sichtbar, dass er in seinem Werk andere Schwerpunkte gesetzt hat. Durch Einschübe in die Bücher III. und IV. hat er eine Art „Doppelbiographie“⁹⁸⁹ geschaffen, in der sowohl Elisabeth als auch ihr Gemahl Ludwig von Thüringen als heilige Personen präsentiert werden.

Dem Werk ist ein zweiteiliger Prolog vorangestellt, in dem Dietrich seine Quellen nennt (von der Vita des Cäsarius von Heisterbach ist nicht die Rede), seine Vorgehensweise erläutert und zum Schluss ein Inhaltsverzeichnis anfügt. Er hat den Stoff in 8 Abschnitte (Bücher) unterteilt,⁹⁹⁰ welche sich aus 8-17 Kapiteln zusammensetzen, die ebenso wie die einzelnen Bücher betitelt sind. Die ersten beiden Bücher behandeln Elisabeths Leben vor der Eheschließung sowie ihre „gottgefällige Ehe“ und ihre Tugendtaten.⁹⁹¹ Die Bücher drei und vier sind der vorbildlichen Lebensweise des Landgrafen Ludwig, seiner Kreuznahme, seinem Tod und dem, was mit seiner Witwe nach seinem Tod geschah, gewidmet. Das fünfte Buch berichtet über die Rückführung von Ludwigs Gebeinen und über das, was Elisabeth danach unternahm. Die Bücher sechs und sieben beschreiben Elisabeths Umzug nach Marburg, ihr Verlassen des weltlichen Standes, ihr Tugendleben und ihre demütigen Werke. Das achte Buch schließt mit ihrem Tod und den postmortalen Ereignissen.

Das Werk beginnt im Unterschied zur Vita des Cäsarius nicht mit Elisabeths ungarischer Verwandtschaft, sondern mit ihrem Schwiegervater, dem Landgrafen Hermann I. von Thüringen. Es

⁹⁸⁷ LOMNITZER, Dietrich von Apolda, Sp. 109. Nikolaus Boccasini war seit 1296 Generalmagister der Dominikaner, von 1298 bis 1300 Kardinalbischof von Santa Sabina und seit 1300 Kardinalbischof von Ostia. Am 22. Oktober 1303 wurde er zum Papst gewählt, er starb allerdings bereits im darauffolgenden Jahr.

⁹⁸⁸ Obwohl am Ende der Vita der 7.5.1297 als Datum der Fertigstellung genannt wird (siehe VE VIII.18, S. 226-227), glaubt WERNER an eine frühere Fertigstellung, da das Ende des Textes nicht von Dietrich sondern von dem Schreiber der Brüsseler Handschrift stammt. WERNER, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 426 u. 429.

⁹⁸⁹ HAARLÄNDER, Zwischen Ehe und Weltentsagung, S. 223.

⁹⁹⁰ Hinter der Anzahl der Bücher verbirgt sich eine Zahlensymbolik, die auf die leibliche Auferstehung Christi am achten Tage und damit auf Elisabeths Heiligkeit verweist.

⁹⁹¹ Das Inhaltsverzeichnis befindet sich in VE, Zweite Vorrede, S. 28-29.

wird erzählt, wie Elisabeth seinem Sohn versprochen und an den thüringischen Hof gebracht wird. Um Elisabeths Demut stärker ins Licht zu rücken, hat Dietrich die Handlung dramatisiert, indem er von zahlreichen widrigen Umständen berichtet, auf die die fromme Prinzessin fern der Heimat getroffen sei. Dabei bedient er sich des beliebten Märchenmotivs von der bösen Schwiegermutter und der stolzen Schwägerin und zeigt, dass diese in ihrem Streben nach weltlicher Anerkennung so ganz anders als Elisabeth waren, die in ihrer Mitte wie eine Lilie unter Dornen aufwächst und es bevorzugt, statt mit den Großen der Welt, lieber mit den Dienerinnen und Zofen zu verkehren. Sie hilft ihnen sogar bei ihren Arbeiten und setzt sich damit dem Tadel der Schwiegermutter aus, die abfällig zu ihr sagt:

„Du müsstest eigentlich nicht zu den Hochherrschaftlichen, sondern zu den untersten Dienerinnen gezählt werden, Elisabeth.“⁹⁹²

Das demütige Ertragen derartiger Beschimpfungen begründet Dietrich mit ihrer Zuversicht in Gott. Dann behauptet er, dass am Landgrafenhof Zweifel wegen Elisabeths Vermählung mit dem Landgrafensohn bestanden hätten, um den Ritter Walter von Vargula als Verteidiger von Elisabeths Ehre huldigen zu können.⁹⁹³ Trotz der angeblichen Zweifel besteht bei Dietrich von Apolda keinerlei Widerspruch zwischen Elisabeths Leben als Landgräfin, Ehefrau und Mutter und ihrem religiösen Leben. Wenn Konflikte unausweichlich erscheinen, werden sie durch Wunder, wie zum Beispiel dem Mantelwunder umgangen.⁹⁹⁴

Auch wenn die eheliche Liebe im Text einen hohen Stellenwert hat, geht Dietrich ausführlicher als es frühere Viten getan haben, auf Elisabeths Gottesliebe und ihre *vita contemplativa* ein. Er berichtet über häufige Besuche von „Engeln, Visionen, Auditionen und mancherlei Offenbarungen“, die sie zu ihrem Trost empfängt.⁹⁹⁵ Einmal erscheint ihr Christus in einer Vision und stärkt sie. Ein anderes Mal, als sie an einem Festtag prunkvoll gekleidet, gemeinsam mit ihrer Schwiegermutter und einem großem Gefolge die Eisenacher Kirche betritt, erblickt sie das Kruzifix mit dem Gekreuzigten und denkt dabei:

⁹⁹² ‚Non in principium dominancium sed in servarum famulancium numero fuisse debueras, Elyzabeth, computata.‘ VE I.6, S. 42-43.

⁹⁹³ Der reinhardsbrunner Mönch fügte dem ein Loblied auf den jungen Landgrafensohn hinzu, der bei seiner Eheschließung keinen Wert auf den Zuwachs von Geld und Ansehen, sondern stattdessen auf den tadellosen Charakter seiner Zukünftigen gelegt hat. VE I.7 u. 8, S. 44-49.

⁹⁹⁴ VE II.10, S. 67-68. Das Mantelwunder, das im Mittelalter verbreiteter als das Rosenwunder war, taucht erstmals in der *Abbreviatio in Gestis et Miraculis* des Jean de Mailly von 1243 auf. Dort wird vom überraschenden Besuch einer hochgestellten Person berichtet, die Elisabeth sehen wollte. Weil diese durch ihre ärmliche Kleidung gehindert wurde und nicht wagte sich zu zeigen, brachte ihr ein Engel ein kostbares Gewand und eine Krone. Das Wunder soll ihren Gemahl derart bewegt habe, dass er sich zur Kreuzzugsteilnahme entschloss. WERNER / WÜRTH, Jean de Mailly, *Abbreviatio in Gestis et Miraculis*, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 231-32.

⁹⁹⁵ *Ibique angelicas visitaciones, visiones et allocuciones multasque revelaciones tam diebus, quam noctibus habere meruit*, VE VII.9, S. 184-87.

„Dein Gott hängt hier nackt am Kreuz und Du, ein nutzloser Mensch, bist in kostbare Gewänder gehüllt. Sein Haupt wird von Dornen durchbohrt und Dein Haupt ist von einem Goldreif umgeben.“⁹⁹⁶

Auf die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit fällt Elisabeth in Ohnmacht und beteuert anschließend, keinen Schmuck mehr tragen zu wollen. Dietrichs führt noch ein ähnliches Beispiel an. In diesem berichtet er, dass die Eucharistie Elisabeth besonders intensiv die eigene Bedeutungslosigkeit empfinden lässt, so dass sie aus Liebe zum Gekreuzigten und um ihrer Demut willen auf jeden äußerlichen Schmuck verzichtet, um sich ganz auf die unsagbare Liebestat des Erlösers zu konzentrieren. Ihre Verinnerlichung während des Gebets verdeutlicht Dietrich, indem er über eine wundersame Lichterscheinung berichtet, die Elisabeth während dessen umgibt und die dazu führt, dass einem Priester die Augen geöffnet werden, er in ihr Innerstes blicken und die Erleuchtung ihres Geistes erkennen kann.⁹⁹⁷ Im siebten Buch, das der „Vollendung ihres Tugendlebens“ und ihren demütigen Werken während der Witwenschaft gewidmet ist, befinden sich drei Kapitel, welche die „wundersame Kraft ihres Gebets“, „ihre tiefe Verehrung der Sakramente und der Reliquien“ und „die Gnade der Kontemplation, in der sie lange verharren konnte“, behandeln.⁹⁹⁸ In einem anderen Kapitel wird über ein postmortales Wunder berichtet, dass einem hohen geistlichen Würdenträger zu Gute kommt, der „in abscheulicher Sündhaftigkeit verstrickt“ ist, „elend an seiner Unsittlichkeit“ leidet und so voller Abscheu vor sich selbst ist, dass er immer wieder Stärkung in der Beichte sucht. Er erleidet jedoch stets Rückfälle:

„Kaum hatte er jedoch den sicheren Hafen der Beichte verlassen, erhob sich der Sturm der Anfechtung von neuem und er fiel wieder zurück in den tiefen Sumpf der Schändlichkeit und versank in elender Verderbnis. Schmutzig und unrein wälzte er sich im grässlichen Schmutz der Sünde wie ein Schwein in der Suhle.“⁹⁹⁹

Erst am Grab der Heiligen wird er von seinem Laster geheilt. Später versichert er Konrad von Marburg in der Beichte, dass er seitdem keiner Versuchung mehr erlegen ist.

An der Buchaufteilung (zwei von sieben Büchern der Vita sind Ludwig von Thüringen gewidmet) lässt sich erkennen, dass es Dietrich nicht allein darum ging, Elisabeths Heiligkeit zu beweisen, sondern dass er gleichzeitig bemüht war, ihren Ehemann als vorbildlichen, frommen Landesherrn zu präsentieren. Unter den zahlreichen Tugenden, die Ludwig zugeschrieben werden, sticht die

⁹⁹⁶ *‘En pendet deus tuus nudus, et tu, homo inutilis, vestibus preciosis operiris; spinis caput eius pungitur et tuum caput auro redimitur.’* VE II.4, S. 56-57. Ähnliches erzählt Dietrich von Apolda auch über Elisabeths Kindheit. Er berichtet, sie habe an Sonn- und Feiertagen prunkvolle Kleidung vermieden und Gott durch die Reinheit ihres Herzens geehrt. Einmal ging sie dennoch im Festgewand gemeinsam mit ihrer Schwägerin Agnes und ihrer Schwiegermutter Sophia zur Messe. In der Kirche nahm sie ihren Kopfschmuck ab und setzte ihn erst beim Verlassen wieder auf. Als Sophia nach dem Grund fragte, antwortete sie: *‘Absit, ut in conspectu dei regisque mei Iesu Christi, quem spinis coronatum aspicio, ego, res vilis et lutea, fastu elacionis coronata appaream.’* VE I.4 u. 5, S. 38-39.

⁹⁹⁷ Siehe VE II.11, S. 70-71.

⁹⁹⁸ VE VII.7, S. 180-83; 8, S. 182-85; 9, S. 184-87.

⁹⁹⁹ *Verum post confessionis tutissimum portum rursus tempestate temptationis exorta in altitudinem relabens turpitudinis, ruina miserabili mergebatur. Is pollutus et immundus et obscenis peccatorum sordibus tamquam sus in voltabro volutatus,* VE VIII.8, S. 198-201.

Keuschheit heraus, die Dietrich an einem Beispiel ausführlich darlegt. In diesem berichtet er, wie schamlose Personen Ludwig eine junge Frau ins Bett legen, die der Ritter Walter von Vargula auf Ludwigs Bitte hin entfernt.¹⁰⁰⁰ Neben der Keuschheit zeichnet sich Ludwig vor allem durch die oberste aller Herrschertugenden – den Gerechtigkeitsinn – aus. Für Dietrich ist er der „Salomo Thüringens“, der seinem Volk nach den unruhigen Zeiten während der Herrschaft seines Vaters, Ruhe und Frieden bringt,¹⁰⁰¹ weshalb sein Fortgehen die Thüringer zutiefst erschüttert.¹⁰⁰² Der Kreuznahme des Landgrafen kommt in der Vita zentrale Bedeutung zu.¹⁰⁰³ Indem Ludwig all das verlässt und aufgibt, was er liebt, um sich für Christus zu opfern, erweist er sich als heiliggemäßer Herrscher und als würdiger Gemahl Elisabeths.

Im Kloster Reinhardsbrunn wurde später die Legende ergänzt, wonach Ludwig heimlich vor dem Bischof Konrad von Hildesheim das Kreuzfahrergelübde ablegt. Um seine Frau zu schonen, versteckt er das Kreuzeszeichen unter seinem Gewand, doch sie entdeckt es sogleich, reagiert erschüttert und lässt sich nur schwer beruhigen. Auf rührselige Art und Weise schildert der Mönch anschließend die Trennung von der schwangeren Elisabeth. Wegen ihrer innigen Liebe begleitet sie Ludwig noch zwei Tagesreisen, dann zwingt sie die Liebe zu ihrem Schöpfer dazu, umzukehren. Wieder daheim zieht sie Witwenkleidung an und fügt zu ihren früheren guten Werken noch bessere hinzu.¹⁰⁰⁴

Ludwigs Tod trifft Elisabeth schwer.¹⁰⁰⁵ Sie muss die Burg verlassen und in der Stadt um eine Bleibe betteln. Der dominikanische Hagiograph zeigt, dass der schwere Schicksalsschlag ihr

¹⁰⁰⁰ Siehe VE III. 3, S. 86-89.

¹⁰⁰¹ Die Vita wurde später um folgenden Einschub, in dem sich Ludwig an seine Untergebenen wendet, ergänzt: *‘Non latet vos, o commilitones mei carissimi, barones, magnati, nobiles et omni populus, quod temporibus patris mei pie memorie guerre et bella, inimicie et contenciones istam provinciam vastaverunt. Animositas enim illius concitavit gentes et regna, ut fremerent contra illum; magnanimitas quoque et magnificencia eius hoc obtinuit, ut apud reges terrarum omnium ab universis timeretur et esset cunctis terribile nomen eius. Michi autem tamquam Salomoni, filio David regis, concessit deus tranquillitatem temporum et quietem. Et ecce pacata sunt omnia pacem ipso concedente.’* VE IV.1A, S. 102-103; siehe auch TEBRUCK, *Militia Christi*, S. 136-377.

¹⁰⁰² VE IV.1A-2, S.102-111.

¹⁰⁰³ Das Thema scheint allgemein auf großes Interesse gestoßen zu sein. Bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts war eine Ballade entstanden, die den Abschied Ludwigs von Elisabeth, seinen Tod und Elisabeths Abkehr vom weltlichen Leben in 21 Strophen besingt. Der Reinhardsbrunner Mönch hat, möglicherweise in Anlehnung an jene Ballade, ein liedähnliches Gedicht in Dietrichs Werk integriert, das den Abschied des Landgrafen von Ehefrau, Familie und Volk besingt und damit endet, dass sich der adlige Pilger in den Zug der Kreuzfahrer einreicht und sein Land nie wiedersehen wird. Nicht so sehr der Abschied von Elisabeth, sondern der Abschied vom thüringer Land steht hier im Mittelpunkt. Zu der Ballade siehe WEIGELT, Elisabeth von Thüringen in Quellen des 13. bis 16. Jahrhunderts, S. 19. Zur Variante in der Elisabethvita siehe VE IV.2, S. 106-109. Das Kreuzzugsideal gewinnt in der *Legenda Aurea* nochmals an Bedeutung, denn dort ist es Elisabeth, die ihren Gemahl dazu überredet, für die Sache Gottes die Waffen zu ergreifen und ins Heilige Land zu ziehen. Vgl. Die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine, S. 883.

¹⁰⁰⁴ Hier outet sich der Autor als Anhänger der klassischen Ständeordnung, derzufolge die guten Werke einer Witwe mehr Frucht einbringen, als die einer Ehefrau. Zum Kreuzzugsgelübde und Ludwigs Abschied siehe VE IV.1, S. 100-101; IV.3, S. 110-111.

¹⁰⁰⁵ Der Reinhardsbrunner Mönch lässt Elisabeths Schwiegermutter Sophie die Todesnachricht überbringen. Indem sie als Trösterin agiert, sollte wohl ihr Bild innerhalb der Elisabethvita in ein besseres Licht gerückt werden. VE IV.6, S. 116-17.

Gottvertrauen in keiner Weise erschüttert, sondern sie sich demütig dem göttlichen Willen fügt.

Als sie einige Zeit später von Ludwigs Gebeinen Abschied nimmt, spricht sie zu Gott:

„Ihn, der sich mit meiner Zustimmung Dir zum Schutz des Heiligen Landes opferte, neide ich Dir nicht, obwohl ich ihn von ganzem Herzen geliebt habe. [...] Ich wollte Zeit meines Lebens in Not und Armut leben, um mich mit Deiner Zustimmung an seiner Gegenwart zu erfreuen. Jetzt aber vertraue ich ihn, und mich Deinem Ratschluss an. Denn gegen Deinen Willen wollte ich ihn, selbst wenn ich es könnte, und es mich nur ganz wenig, ein einziges Haar meines Hauptes, kosten würde, nicht ins Leben zurückrufen.“¹⁰⁰⁶

Im Anschluss verkündet Dietrich, dass Elisabeth nicht umsonst gelitten hat:

„Je größer aber ihre Heimsuchungen waren, desto zahlreicher waren die Tröstungen, die sie durch Visionen von Gott erfuhr, in denen sie häufig, wenn sie bei Nacht oder bei Tag im Gebet verhartete, vom Herrn besucht wurde.“¹⁰⁰⁷

Als Angehöriger der thüringischen Ministerialität ist Dietrich von Apolda daran gelegen, den Ruf des Thüringer Adels in Bezug auf Elisabeths Vertreibung in ein besseres Licht zu rücken. Deshalb lässt er die Ritter Rudolf und Walter von Vargula Ludolf von Berlstedt und Hartung von Erffa, als Verteidiger der heiligen Elisabeth gegenüber ihrem Schwager Heinrich Raspe auftreten. Er stellt heraus, dass es die Anklage des ehrenhaften Rudolf von Vargula ist, die den unbeherrschten Landgrafen zur Räson bringt und Einsicht und Reue bei ihm hervorruft.¹⁰⁰⁸ Dietrich zufolge nimmt Heinrich Elisabeth daraufhin wieder am Hof auf und behandelt sie mit Respekt und Wohlwollen. So erscheint Elisabeths Fortgang nach Marburg als ihre freie Entscheidung, die auf ihre Liebe zu den Armen zurückgeführt wird.¹⁰⁰⁹ Als sie wegen ihres allzu vertrauten Umgangs mit Konrad von Marburg einem furchtbaren Verdacht verfällt, lässt Dietrich abermals den Ritter Rudolf von Vargula als Verteidiger von Elisabeths Ehre auftreten. Rudolf befragt sie zu den Vorwürfen, worauf Elisabeth dem Ritter ihre blau-geschlagenen, blutigen Schultern zeigt und sagt:

„Dies [...] ist die Liebe, die der Priester mir entgegenbringt, oder richtiger, ist das, was mir die Liebe zu Gott zufügt.“¹⁰¹⁰

Offenbar hatte die Beziehung zwischen der verwitweten Landgräfin und dem wesentlich älteren Bußprediger Konrad von Marburg schon damals für Gerüchte gesorgt. Die Unbarmherzigkeit und Härte, mit der er in der Vita der jungen Witwe gegenübertritt, sollte wohl dem Eindruck einer zu innigen Beziehung zwischen den beiden entgegenwirken. Gleichzeitig begegnete Dietrich damit auch denjenigen Kritikern seines Ordens, die sich gegen die seelsorgerische Betreuung von

¹⁰⁰⁶ *‘Ipsum tibi et a semetipso et a me in subsidium terre tue sancte oblatum non invideo, licet eum dilexerim ex toto corde meo. [...] Optaremque omni vite mee tempore in egestate et mendicitate vivere, dummodo eius frui contubernio de tuo beneplacito licuisset. Nunc vero ipsum et me tue voluntatis dispositioni committo. Nec enim, eciam si possem, eum ad vitam vellem minimo mei capitis capillo preter tuum beneplacitum revocare.’* VE V.5, S. 132-33.

¹⁰⁰⁷ *‘sed quanto magis habundabant tribulationes, tanto habundabant consolaciones per multas divinas revelaciones, quibus frequenter visitabatur a domino horis nocturnis et diurnis in oracionibus constituta.’* VE IV.8, S. 122-23.

¹⁰⁰⁸ VE V.8, S. 140-43.

¹⁰⁰⁹ VE V.9, S.142-145.

¹⁰¹⁰ *‘hic est [...] amor, quo circa me sacerdos sanctus afficitur, vel potius quo me afficit amor dei.’* VE VI.4A, S. 155-56.

Frauen aussprachen. Weshalb hätte er sonst die Szene in den Text integrieren sollen, wo ihm doch sehr daran gelegen war, einen positiven Eindruck des Klerikers zu vermitteln?¹⁰¹¹ Konrads Strenge erklärt Dietrich, wie schon seine Vorgänger, mit Elisabeths Wunsch, zur Vollkommenheit geführt zu werden. Er lobt Konrad dafür, nach Ludwigs Tod die Verantwortung für sie übernommen zu haben, indem er zu verhindern versucht hat, dass sie sich zu großer Gefahr und zu großer Anstrengung aussetzt. Außerdem weist er darauf hin, dass auch Elisabeths Schwager Heinrich Raspe¹⁰¹² Konrad ergeben und fromm war und auf dessen Ermahnung, Elisabeth das ihr zustehende Geld ausgehändigt hat.¹⁰¹³

Dietrich von Apolda hat einige Wunder in seine Vita aufgenommen, die erst später in die Elisabethhagiographie eingeflossen sind. Eines berichtet darüber, wie Elisabeth einen Kranken mit selbstgefangen Fischen aus dem Brunnen speist, ein anderes erzählt, wie sie ihre Mutter aus dem Fegefeuer erlöst.¹⁰¹⁴

5.3.3. Die Elisabethvita des Dietrich von Apolda – Zwei unterschiedliche Wege der *Imitatio Christi*

Dietrich von Apolda hat die Spannbreite der Elisabethvita deutlich erweitert. Indem er dem Text mehrere Kapitel hinzufügte, in denen er ausführlich Ludwigs Tugendleben schildert, werden den Rezipienten zwei unterschiedliche Modelle (ein weibliches und ein männliches) der Christusnachfolge präsentiert – Elisabeths Aufopferung im Dienst am Nächsten und Ludwigs Teilnahme am Kreuzzug und sein dabei erfolgter Tod. Beide zeitgenössische Formen der *Imitatio Christi* hatten bis dahin nicht einmal die Kreuzzugsprediger Jakob von Vitry und Konrad von Marburg fokussiert. Selbst Cäsarius von Heisterbach, der seine Vita immerhin im Auftrag des Deutschen Ordens verfasst hat, räumte dem Kreuzzugsthema keine derartig exponierte Stellung ein, wie Dietrich, der es ins Zentrum rückt und so zwei Arten des Kampfes miteinander verbindet – den seelischen Kampf, der durch Armut und Askese geführt wird und seinen Höhepunkt im Weißen

¹⁰¹¹ Siehe VE III.8, S. 96-99; VII.4, S. 172-175.

¹⁰¹² Heinrich Raspe wurde 1246/47 mit päpstlicher Unterstützung zum Gegenkönig des Stauferkaisers Friedrich II. und dessen Sohn Konrad IV. gewählt.

¹⁰¹³ VE VII.1, S. 166-67.

¹⁰¹⁴ VE VI.10, S. 162-63. In Reinhardsbrunn wurden noch weitere Wunder hinzugefügt, die sich an die klassischen biblischen Wunder anlehnen. Es wird berichtet, dass die Heilige einen taubstummen und einen blind geborenen Knaben heilt sowie ein totes Mädchen nach dreißig Tagen zum Leben erweckt, während sich dessen Eltern von Ungarn auf dem Weg zum Elisabethgrab nach Marburg befanden. VE VII.5A, S. 176-79; VIII.9a, S. 202-207. Zum Schluss heißt es: *Nam ad eius tumbam ipsius suffragantibus meritis cecis lumen, surdis auditus redditur, claudus graditur, mutus loquitur, captivi compedes et carceres evadunt, paralitici, epilentici, frenetici curantur, demoniaci liberantur, mortui resurgunt, leprosi mundantur et catervatim adveniens populus in variis miseriis optatum consequitur presidium.* Zu dem toten Mädchen siehe VE VIII.17, S.222-225. Der Vita zufolge wurde jenes Mädchen später mit der Tochter des ungarischen Königs zum Herzog nach Bayern geschickt. Dieser sorgte mit seiner Ehefrau dafür, dass es Aufnahme im Regensburger Dominkanerinnenkloster fand und später dort sogar das Amt der Priorin bekleidete.

Martyrium findet, sowie den körperlichen Kampf, der mit dem Schwert ausgetragen wird und im Roten Martyrium endet.

Völlig neu in der Elisabeth-Hagiographie ist die Figur des Ritters Walter von Vargula, dem als Ludwigs Vertrauter und Beschützer der verwitweten Landgräfin eine wichtige Rolle in der Vita zukommt. Offenbar war Dietrich ein entfernter Verwandter von ihm.¹⁰¹⁵ Leider bleibt ungewiss, ob er mit seiner Darstellung eigenen „Standes- und Familieninteressen“ nachkam oder diese seinen Auftraggebern geschuldet waren,¹⁰¹⁶ über die er lediglich berichtet:

„Auf Drängen bestimmter verdienstvoller und frommer Menschen habe ich [...] das vorliegende Werk in Auftrag genommen.“¹⁰¹⁷

Die weitgespannte Autorperspektive, in die Dietrichs Sicht als Dominikaner, Frauenseelsorger, Thüringer und Verwandter eines Gefolgsmanns Ludwigs IV. eingeflossen ist, machte den Text für einen breiten Rezipientenkreis attraktiv, denn das Werk sprach Liebhaber der höfischen Literatur ebenso an, wie Prediger, Seelsorger, Religiöse oder in der Welt lebende Laien.

Das Dominikanische in Dietrichs Elisabethvita

Dietrich von Apolda war Dominikaner und überdies ein wichtiger Chronist des Ordensgründers. Deshalb soll im Folgenden untersucht werden, ob sich aus dem Werk Rückschlüsse auf seine Ordenszugehörigkeit erkennen lassen.

Auf den ersten Blick scheint dies nicht der Fall zu sein, denn bis auf den Hinweis, dass Elisabeths Kanonisation in der Dominikanerkirche von Perugia erfolgte, werden weder der Dominikanerorden noch sein Gründer namentlich genannt. Zwar hat Dietrich zahlreiche Mirakel dominikanischen Heiligenkompendien entnommen, doch ist dies nur für die Kenner der Werke ein klares Indiz. Die Tatsache, dass er die Franziskusnachfolge der Heiligen verschleiert hat, indem er die Karfreitagsszene, in der sie ihrem weltlichen Leben abschwört, rein zufällig in der Franziskanerkirche stattfinden lässt, ist ebenso ein allenfalls schwacher Beleg.¹⁰¹⁸ Denn dann ließe sich fragen, warum er, wenn er alle franziskanischen Elemente entfernen wollte, Elisabeths Armutsliebe so große Bedeutung beimaß? In keiner Vita tritt der Kontrast zwischen weltlichem Reichtum und Elend deutlicher hervor, als in seinem Werk. Um das Mitgefühl des Rezipienten hervorzurufen und ihn zur Nachahmung zu bewegen, hat er den Gegensatz zwischen königlicher Abstammung und Selbsterniedrigung stärker herausgestellt, als es seine Quellen getan haben. Es sind der didaktische Unterton, den er dabei verwendet und der sich durch das ganze Werk zieht, sowie die zahl-

¹⁰¹⁵ Vgl. Werner, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda, S. 428.

¹⁰¹⁶ HONEMANN, Das Bild der heiligen Elisabeth, S. 172.

¹⁰¹⁷ *Adhortantibus itaque quibusdam honestis et devotis personis ego [...] presens opusculum scribere inchoavi.* VE Zweite Vorrede, S. 26-27.

¹⁰¹⁸ VE VI.1, S. 148-151.

reichen Hinweise auf tugendhaftes und deviantes Verhalten, die deutlich den Predigerbruder hinter dem Text erkennen lassen. Ein signifikantes Beispiel für Dietrichs Methodik ist ein fiktives Zwiegespräch, das er in den Text integriert hat, in dem die Heilige einem Fragenden (dem Rezipienten?) Rede und Antwort steht:

„Ansprache: Ich erlaube mir nun, zu dir zu sprechen, edle und heilige Frau: Was bedeutet das, Elisabeth? Was mühest du dich ab, Königstochter? Warum befleckst du dich mit diesen elenden Dingen? Die du in Purpur aufgewachsen bist, wieso nimmst du dich des Abschaums an? Warum verachtest du die Paläste und liebst die Hütten der Armen? Antworte mir, bitte!

Sei nicht erstaunt über die Werke, die ich verrichte. Nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die in mir wohnt, bewirkt diese. Die Dinge, die ich tue, sind nicht elend, sondern Wunderdinge Gottes; es sind keine Beschmutzungen, sondern Heilmittel für die Sitten. Nenne nicht Schmutz, wodurch die Herzen geheiligt werden. Die Paläste der Welt habe ich verachtet, denn ich strebte nach dem Himmelreich. Ich habe das Leben gewählt, das ich für das Allerelendste hielt und, wenn es ein noch elenderes gegeben hätte, hätte ich mir dieses als liebstes gewählt. Denn auf dem mühseligsten Weg gelangt man zur höchsten Ehre.“¹⁰¹⁹

In dem Zitat begründet Dietrich Elisabeths *vita activa* mit ihrem Streben nach zukünftigem Lohn. Der Kanonisationsbulle folgend betont er, dass die Tugendtat nicht ihrem eigenem Wollen, sondern der göttlichen Gnade entsprungen sind. Neben Elisabeths *vita activa* legte er, ähnlich wie sein Ordensbruder Thomas von Cantimpré bei seinen Frauenviten, großen Wert auf die Schilderung von Elisabeths mystischen Fähigkeiten und ihre Christus- und Passionsfrömmigkeit. Dadurch konnte die Vita auch im Kontext der Frauenmystik an Bedeutung gewinnen. In einem wichtigen Punkt unterschied sich Elisabeth von anderen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts. Sie war zeitlebens eine „Mystikerin in der Welt“ gewesen,¹⁰²⁰ sowohl als Landesherrin, wie auch als Religiöse hatte sie sich persönlich um die Belange der Armen und Schwachen gekümmert, in deren Leid sie das Leid des Erlösers vergegenwärtigt sah.

Das Exempel der heiligen Elisabeth in dominikanischen Predigtkompendien

Mit der Abfassung der Elisabethvita war Dietrich dem Vorbild seiner Ordensbrüder gefolgt, denn vor seiner Schrift kam dem Exempel der Heiligen große Bedeutung innerhalb der dominikanischen Predigt zu, so dass ihre Lebensbeschreibung schnell Eingang in die entsprechenden Kompendien fand.¹⁰²¹ Bereits in den 1240er Jahren waren drei kurze Elisabethviten als Teil umfangreicher dominikanischer Sammlungen entstanden. Um 1243 fügte Jean de Mailly, als Nach-

¹⁰¹⁹ ‘Loquar nunc ad te confidenter, o nobilis et sancta femina. Quid est Elyzabeth? Quid operaris, regis filia? Cur inquinaris per hec vilia? Que nutriebaris in croceis, cur amplexaris stercora? Quare spernis palacia et diligis turguria? Responde, obsecro, michi!’ ‘Noli mirari, que facio, opera. Non ego operor illa, sed in me manens dei gracia. Que ago, non sunt vilia sed dei mirabilia, nec sunt inquinamenta sed morum medicamenta. Cave, ne dicas stercora, quibus sanctificantur pectora. Contempsisti mundi palacia, quesivi enim regna celestia. Elegi vitam, quam reputavi despectissimam, et si foret despectior, hanc preeligerem ut carissimam. Nam per viam artissimam itur ad gloriam amplissimam.’ VE VI.10, S. 164-65.

¹⁰²⁰ HONEMANN, Das Bild der heiligen Elisabeth, S. 177.

¹⁰²¹ Das früheste Kompendium nichtmendikantischer Provinienz, in dem sich eine Elisabethvita befindet, ist das um 1300 entstandene Passional, bei dem es sich um das umfangreichste deutsche Reimlegendar handelt, welches unter dem Einfluss des Deutschen Ordens entstanden war. Das Werk verbreitete sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schnell über den ganzen deutschen Sprachraum. Die Lebensbeschreibung der hl. Elisabeth, die den Schwerpunkt auf die Demut der Heiligen legt, befindet sich im 3. Buch und umfasst über 1000 Verse. Zum Passional siehe SCHUBERT, Das Passional, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 357. Zu den Predigten siehe GECSER, The Feast and the Pulpit.

trag zur *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, eine Elisabethvita in sein Werk, die für die etwas spätere *Legenda Aurea* (zw. 1263 u. 1273, die Vita der hl. Elisabeth wurde später als Anhang hinzugefügt) des Jacobus von Voragine als Vorlage dienen sollte.¹⁰²² 1244 verfasste Vinzenz von Beauvais eine Vita der Heiligen für sein *Speculum Historiale*. Diese Lebensbeschreibung, die besonderen Wert auf Elisabeths Leben nach Ludwigs Tod legt und die *vita contemplativa* fokussiert, umfasst nur 1 Kapitel (im Vergleich dazu enthält die im selben Werk befindliche Vita für Maria von Oignies 42 Kapitel). Um 1244-54 beschrieb Bartholomäus von Trient in seinem *Liber epilogorum in gesta sanctorum* ebenfalls das Leben der thüringischen Landgräfin.¹⁰²³ Die Beispiele machen deutlich, dass Elisabeth für die Dominikaner vor allem eines war - das ideale Exempel zur Vermittlung einer tugendhaften christlichen Lebensführung.

5.4. Die Elisabethviten franziskanischer Provenienz

Obwohl die Heilige dem Vorbild des heiligen Franziskus gefolgt war und mit seinen Brüdern persönlich in Verbindung gestanden hat, sind die ersten franziskanischen Elisabethviten nicht früher als die dominikanischen um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden. Dass es innerhalb des Ordens vergleichsweise wenige Hinweise auf eine frühe franziskanische Elisabethverehrung gibt,¹⁰²⁴ erklärt Maria Pia ALBERZONI mit der „klerikalen Wende“, die sich ihrer Meinung nach in Deutschland vollzogen hat und „von den Ministern [darunter Jordan von Giano] vorangetrieben wurde“. Dies sei der Grund dafür, dass der franziskanische Chronist Jordan von Giano die Heilige in nur einem einzigen Satz erwähnt, in dem er auf ihren Beichtvater, den Minoritenbruder Rodeger, hinweist, denn „an eine Heilige zu erinnern, die in gewisser Weise jene Auffassung des franziskanischen Ideals vertrat, das demjenigen des Elias nahe stand, hätte eine Würdigung der überwiegend laikalen Anhänger des Elias bedeutet, und das war mit Jordans Grundeinstellung nicht vereinbar.“¹⁰²⁵

Als erstes fügte Lamprecht von Regensburg (um 1215 - nach 1250) um 1240 ein Elisabethkapitel in sein *Sanct Franciscan Leben*, bei dem es sich um eine Übersetzung der *Vita prima* des Thomas

¹⁰²² Vgl. REBER, Die Gestaltung des Kultes, S. 38.

¹⁰²³ Zur Vita des Jean de Mailly siehe WERNER / WÜRTH, Jean de Mailly, *Abbreviatio in Gestis et Miraculis*, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 231-32; PHILIPPART, *Le manuscrit 377 de Berne et le supplement au Legendier de Jean de Mailly*. Von der Vita existieren noch 3 Handschriften, die sich in Bern, Trier u. Paris befinden. Zu Vinzenz von Beauvais siehe GECSE, Vincent von Beauvais, *Das Leben der heiligen Elisabeth*, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 230-31. *Bibliotheca mundi seu speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis IV*, S. 1279 sowie REBER, *Gestaltung des Kultes*, S. 39. Zu Bartholomäus von Trient siehe GECSE, Bartholomäus von Trient, „*Liber epilogorum in gesta sanctorum*“, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 232-33. ABATE, „*Liber epilogorum*“ di fra Bartolomeo da Trento O.P.

¹⁰²⁴ Einen guten Überblick franziskanische Elisabethverehrung bietet der Katalog zur Elisabethausstellung 2007, S.328-49.

¹⁰²⁵ ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 50-52. Zu Jordan siehe auch Anm. 811.

von Celano handelt.¹⁰²⁶ Der ebenfalls aus Regensburg stammende franziskanische Bußprediger Berthold von Regensburg (1210-1272), den Papst Urban IV. wegen seiner Wortgewalt 1263 zum Kreuzzugsprediger gegen die Häretiker berief, schuf mehrere Predigten für das Elisabethfest und verwies auch in anderen Sermones des Öfteren auf ihr Exempel.¹⁰²⁷ In seinem um 1250/55 entstandenen Werk *Rusticanus de sanctis* befanden sich ursprünglich zwei Elisabethpredigten. In einer davon thematisiert er die Lehre von den drei Ständen – der Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen. Bezeichnend ist dabei, dass er die ursprüngliche, auf Hieronymus zurückgehende Reihenfolge umkehrt und mit den Ehefrauen beginnt, denen er sich am intensivsten widmet. Da Elisabeth, ähnlich wie wohl auch ein Großteil seiner Zuhörer, verheiratet war, legt Berthold den Hauptfokus seiner Predigt auf ihr vorbildliches Eheleben. Der Sermo richtet sich gleichermaßen an Männer und Frauen, die beide getrennt voneinander angesprochen werden. So warnt er unkeusche und untreue Männer und Ehemänner davor, dass ihre Sünden dadurch bestraft würden, dass sie ebenso liederliche Ehefrauen erhielten, was er für eine schlimmere Strafe hält, als sie der Papst oder seine Kardinäle auferlegen könnten. Ähnlich würde es auch den unkeuschen Mädchen ergehen, die anstatt ehrbarer Ehemänner Säufer, Spieler und dergleichen bekämen.¹⁰²⁸

An den Beispielen, wie auch an folgendem Zitat, zeigt sich, dass die anfängliche Skepsis des Franziskanerordens gegenüber der Elisabethverehrung um die Mitte des 13. Jahrhunderts einen Wandel erfuhr:

„Jener [der hl. Franziskus] war der Vater der Minderbrüder, diese [die hl. Elisabeth] die Mutter, wie gesagt wurde. Jener trug wachsame Sorge für sie [die Minderbrüder] wie ein Vater, diese nährte sie wie eine Mutter. So möge deshalb die einige Gemeinschaft der Minderbrüder über ihre Mutter trauern und mit unterschiedlichen Klagen gleichsam wie mit verschiedenen Melodien ihren Verlust beweinen, weil, nachdem schon der Vater aus ihrer Mitte gerissen wurde, nun niemand mehr da ist, der sie tröstet und erquickt wie eine Mutter.“

¹⁰²⁹

¹⁰²⁶ Zu den wenigen bekannten biographischen Daten Lamprechts von Regensburg und sein Werk siehe WIEGANG, Lamprecht von Regensburg; sowie HEINZLE, Lamprecht von Regensburg. Die Elisabethstellen sind abgedruckt in dem Band „Vena vivida – Lebendige Quelle“. Texte zu Klara von Assisi und ihrer Bewegung. Bd. I Deutsche und niederländische Zeugnisse zur hl. Klara, S. 20-21.

¹⁰²⁷ Von Berthold sind fünf lateinische Sermones-Sammlungen sowie zahlreiche deutsche Predigten überliefert, die jedoch in ihrer Authentizität umstritten sind. Zu seiner Biographie und seinen Werken siehe BANTA, Berthold von Regensburg sowie ERTL, Religion und Disziplin, S. 113-16, 211-12, 228-40, 259-60, 276.

¹⁰²⁸ *Inpaciencia vel incontinencia et huiusmodi tantum premit eum, quod papa cum omnibus cardinalibus non iniungeret ei tam gravem penitentiam; Similiter puelle nimis dissolute, si ante matrimonium non penitent, cum putant se viris honestis copulari, dat eis Dominus viros male morigeratos, bibulos, lusores et huiusmodi.* Zitiert nach GECSER, Handschrift der Lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg, im: Katalog zur Elisabethausstellung S. 343.

¹⁰²⁹ *Ille fratrum minorum pater erat, ista mater eorum, ut dicebat. Ille custodiebat eos ut pater, ista nutrieat eos ut mater. Lugebat ergo fratrum minorum unitas super matre sua et diversis lamentationibus quasi diversis modulis amissionem eius deploret, quia patre sublato de medio non est amplius, qui consoletur eos ut foveat sicut mater.* Kodex Valenciennes 508. Zitiert nach WERNER, Die älteste franziskanische Vita der heiligen Elisabeth, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 340-41; Diesen Text gibt eine etwas später entstandene franziskanische Elisabethvita wörtlich wieder. Siehe PIEPER, A new life of S. Elizabeth, T 92r, S. 74. Auch andere spätere franziskanische Autoren haben die Vorlage aufgegriffen und in ihren Viten verarbeitet. Genauer dazu REBER, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger, S. 44.



Glasfenster in der Elisabethkirche in Marburg, um 1250, Elisabeth und Franziskus empfangen die Krone des Lebens, Franziskus wird von Christus gekrönt, Elisabeth von Maria

Die oben zitierte Vita, bei der es sich um die älteste derzeit bekannte Elisabethvita (nach 1250) franziskanischer Provenienz handelt,¹⁰³⁰ stammt bezeichnenderweise nicht aus dem deutschen, sondern aus dem nordostfranzösischen Raum um Cambrai/Douai, wo Elisabeth insbesondere von den Beginen verehrt wurde.¹⁰³¹

Was die formale Gestaltung des Textes anbelangt, so hat WERNER auf den kunstvoll und sprachlich aufwendig formulierten Text des anonymen Autors hingewiesen, dessen zahlreiche Bibelzitate, Kommentare und Metaphern auf eine Verwendung in der Predigt schließen lassen.¹⁰³² Dennoch war das einzig wirklich Neue, was die Vita gegenüber ihrer Vorlage dem *Libellus* bietet, die Bezeichnung Elisabeths als Mutter der Franziskaner. Dies traf insofern zu, als die Landgräfin den damals jungen Orden dadurch unterstützt hatte, dass sie für ihn in Eisenach 1225 eine Kapelle erbauen ließ und für die Brüder eigenhändig Kleidung anfertigte.¹⁰³³

¹⁰³⁰ Von dieser Vita existieren heute nur noch 2 Handschriften, die sich in den nordfranzösischen Benediktinerklöstern Anchin und Narchiennes befinden. Dabei war der Text früher auch in Italien verbreitet, wo er als Grundlage weiterer Schriften diente. Zu der Vita siehe HUYSKENS, S. XXVI-XXVII sowie WERNER, *Mater Hassiae*, S. 476, Anm. 135-137; WERNER, Die älteste franziskanische Vita der heiligen Elisabeth, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 339-41. PIEPER hat eine wenig später entstandene Vita eines anonymen franziskanischen Autors, die heute in ihrer ursprünglichen Gestalt als verloren gilt, auf der Basis zweier Handschriften ediert. PIEPER, *A New Life of St. Elizabeth of Hungary. The Anonymous Franciscan*. Ausführlich zu dem Text, der BIHL als Bestätigung dafür galt, dass es sich bei der hl. Elisabeth um eine Terziarin gehandelt hat, BIHL, Die heilige Elisabeth als Terziarin. Am Ende berichtet die Vita über Elisabeths Heiligsprechung und lobt die Unterstützung, die der Franziskanerorden durch das ungarische Königshaus erfahren habe: *Videns illa felix Hungarorum progenies in cunctis terrarum partibus seipsam margaritae suae tam fulgidae splendoribus illustrari, mox concepit et incepit fratrum minorum ordinem per singula regni sui loca totius pietatis et familiaritatis viscera frequentius et cumulatius aperire*. Zur Vita siehe auch WENCK, Quellenuntersuchungen, S. 500-501. Zu den einzelnen Kommunitäten und deren Quellen siehe WERNER, *Mater Hassiae*, S. 472-75.

¹⁰³¹ Zur Elisabethverehrung in dieser Region und ihren Zeugnissen siehe den Katalog zur Elisabethausstellung, S. 364-377.

¹⁰³² WERNER, Die älteste franziskanische Vita, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 339.

¹⁰³³ Vgl. *Libellus* II, S. 150. Siehe Anm. 809.

Auf der Grundlage dieser Elisabethvita entstand vor 1280 ein stark verkürzter Lebensabriss der Heiligen, der Elisabeth ebenfalls für die Franziskaner beanspruchte und daher innerhalb des Ordens speziell in Italien weite Verbreitung fand.¹⁰³⁴ WERNER bezeichnet das Werk, wegen seiner häufigen Verwendung während des Elisabethhoffiziums, als wichtigste franziskanische Elisabethvita. Sie habe wesentlich zur Vermittlung des Elisabethbildes innerhalb des Ordens beigetragen und eine wichtige Funktion bei der Verbreitung neuer Mirakelgeschichten ausgeübt.¹⁰³⁵ Durch ihre Flexibilität und Offenheit neuen Wundern gegenüber unterschied sie sich wesentlich von der starren Elisabethvita in der *Legenda Aurea*, doch ist der Kontrast zwischen den wörtlich übernommen Passagen der gelehrt klingenden ältesten Vita und den eher simpel anmutenden Wundergeschichten offenkundig.

Im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts wurde,¹⁰³⁶ ebenfalls auf Basis der ältesten franziskanischen Elisabethvita, die wohl ausführlichste Vita franziskanischer Provenienz verfasst, deren Verbreitung von Belgien bis nach Österreich und Ungarn reichte.¹⁰³⁷ Sämtliche damals in der franziskanischen und dominikanischen Hagiographie bekannte Mirakelberichte der heiligen Elisabeth flossen in das Werk ein. WERNER vergleicht sie wegen ihrem „Bemühen um Detailgenauigkeit, der Verarbeitung einer großen Materialfülle sowie dem Geschick und der Neigung zu Vorlagen verändernder Kompilation“ mit der Elisabethvita des Dietrich von Apolda, wenn sie auch deren Verbreitungsgrad nie erreicht hat.¹⁰³⁸ Was die Vita von anderen Elisabethviten unterschied, war die Integration zahlreicher Augenzeugenberichte, die den Zweck hatten, das innige auf gegenseitiger Fürsorge beruhende Verhältnis, welches zwischen Elisabeth und den Franziskanern bestanden haben soll, zu beleuchten.

Die Toskana war im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts Entstehungsort einer weiteren Elisabethvita. Diese beruht auf der Vorlage des *Libellus*, hat es sich aber zur Aufgabe gemacht, den Lebensbericht der thüringischen Landgräfin so umzugestalten, dass er durchweg als wunderbar erscheint und fast nur aus Mirakelerzählungen besteht. Neu hinzu gekommen sind Berichte: über

¹⁰³⁴ FROS, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, S. 288, Nr. 2510a; LEMMENS, *Zur Biographie der heiligen Elisabeth*, S. 14-24; WERNER, *Die franziskanische Kurzvita der Hl. Elisabeth in Lektionen*, im: *Katalog zur Elisabethausstellung*, S. 341-42.

¹⁰³⁵ WERNER, *Die franziskanische Kurzvita*, im: *Katalog zur Elisabethausstellung*, S. 341.

¹⁰³⁶ PIEPER datiert die Vita nach 1279 /vor 1301, weil Elisabeths Nichte Kunigunde/Kinga bereits als Witwe bezeichnet wird. Da die Árpádeendynastie 1301 im Mannesstamm erlosch, muss der Text vorher entstanden sein. PIEPER, *A new life of St. Elizabeth*, S. 33-36.

¹⁰³⁷ FROS, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, S. 288, Nr. 2509d. Der Text wurde ediert von PIEPER, *A new life of St. Elizabeth*. Zu dem Text siehe auch WERNER, *Grosse franziskanische Elisabeth-Vita*, im: *Katalog zur Elisabethausstellung*, S. 344-47.

¹⁰³⁸ WERNER, *Grosse franziskanische Elisabeth-Vita (Fragment I)*, im: *Katalog zur Elisabethausstellung*, S. 345.

die Heilung des tödlich verwundeten Konrad von Marburg; wie Elisabeth in einem Brunnen Fische fängt und sie einem Kranken zu essen gibt, der davon gesund wird; wie Elisabeth ihre Mutter aus dem Fegefeuer befreit; wie sie ein stummes und lahmes Kind zum Sprechen bzw. Laufen bringt; sowie das Kleider- und das Rosenwunder,¹⁰³⁹ das sich laut der Legende in der Kindheit der Heiligen ereignet hat. Ortrud REBER vermutet, dass der Hagiograph mündliche Traditionen aufgegriffen hat, während Leonhard LEMMENS der Ansicht ist, dass er Wunder aus heute verschollenen Prozessakten verarbeitet hat.¹⁰⁴⁰

Ebenfalls in Italien entstand auch die berühmte *leprosus*-Legende, die im deutschsprachigen Raum zum ersten Mal in der Reinhardsbrunner Erweiterung der Elisabethvita auftaucht.¹⁰⁴¹

Im Folgenden soll die 'Große Elisabethvita'¹⁰⁴² näher in den Blick genommen werden. Die Auswahl begründet sich darauf, dass diese wegen der Vielzahl der verwendeten Quellen und ihres Bemühens, die Ereignisse so genau wie möglich nachzuvollziehen und darzustellen, als franziskanisches Pendant zu der etwa zeitgleich entstandenen Elisabethvita Dietrichs von Apolda gelten kann.

5.4.1. Aufbau und Inhalt der 'Großen franziskanischen Elisabethvita' (letztes Viertel 13. Jahrhundert)

Die von einem anonymen Autor stammende Vita ist in drei Abschnitte unterteilt. Sie enthält zwei kurze einleitende Teile, *argumentum* und *prefatio*, sowie einen längeren dritten Teil, der dem Leben der Heiligen gewidmet ist. Bei der Beschreibung von Elisabeths Leben folgt der Verfasser dem bekannten Schema mit dem Unterschied, dass er ihre Ehe nur am Rand erwähnt und den Hauptfokus auf die Darstellung ihres vorbildlichen Religiosenlebens legt. Interessant ist, dass er sich dabei auf zahlreiche dominikanische und franziskanische Augenzeugen beruft, die er namentlich aufzählt, wobei er als Quelle auf ein späteres, anlässlich des Kanonisationsprozesses stattgefundenes Verhör verweist. Vielleicht sind diese Akten verloren gegangen, wenngleich es merkwürdig ist, dass der Anonymus als einziger Autor über diese Dokumente berichtet. So ist es ebenso denkbar, dass er die Zeugnisse erfunden hat, um die Wahrheit seiner Worte zu untermauern.

¹⁰³⁹ Allerdings ist damals noch nicht von Rosen, sondern ganz allgemein von Frühlingsblumen die Rede. Siehe dazu im: Katalog zur Elisabethausstellung den Beitrag von GECSE, Handschrift eines franziskanischen Breviers, S. 241-42. Später ist in einem franziskanischen Brevier von 1332 davon die Rede, dass es Ludwig war, der Elisabeth fragte, was sie in ihrem Korb verstecke und dass sich, während sie das Tuch entfernte, das Brot auf wundersame Weise in Rosen verwandelt hat. Dazu siehe LEMMENS, Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen. Ähnliche Legenden sind auch von Elisabeth von Portugal, Ludwig von Toulouse und Nicolas von Tolentino überliefert.

¹⁰⁴⁰ REBER, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger, S. 37; LEMMENS, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, S. 19.

¹⁰⁴¹ Dazu LEMMENS, zur Biographie der heiligen Elisabeth, S. 16.

¹⁰⁴² Der Name folgt der Bezeichnung von WERNER im Katalog zur Elisabethausstellung, S. 344-47.

In einem Abschnitt berichtet der Autor, dass sich Elisabeth nach dem Verlassen der Wartburg zunächst in die Obhut der Franziskaner begeben und in unmittelbarer Nähe ihrer Klosterkirche Unterschlupf gesucht hat. Bruder Gerhard, den er den damaligen Minister der oberdeutschen Provinz Alemannia nennt, bei dem es sich wohl um jenen Gerhard handelt, der Konrad von Marburg 1233 begleitet hatte, mit ihm zusammen erschlagen und in der Elisabethkirche begraben worden war,¹⁰⁴³ bezeichnet er als ihren Beichtvater und spricht ihm einen stärkeren Einfluss auf die Heilige zu, als ihn Konrad von Marburg gehabt hätte.¹⁰⁴⁴ In einem Zwiegespräch über den Schatz der Armut soll Elisabeth Gerhard verkündet haben, dass es ihr Wunsch sei, vor den Toren der Stadt in einer Reklusenzelle zu leben, die nur mit schmutzigem Stroh und Erde ausgestattet ist und an deren Tür sich ein kleines Gefäß befindet, in welches die Vorübergehenden Almosen werfen könnten, so wie es damals bei den Leprosen üblich war.¹⁰⁴⁵ Weil sich die Minderbrüder jedoch gefürchtet hätten, den Schutz der Landgräfin zu gewährleisten, hätten sie im Einvernehmen mit ihr den Entschluss gefasst, sie Konrad von Marburg anzuvertrauen. Daraufhin soll sich Bruder Andreas von Westfalen, ein enger Vertrauter Kaiser Friedrich II., an die Kurie begeben und Gregor IX. um die offizielle Ermächtigung Konrads gebeten haben,¹⁰⁴⁶ worauf dieser als Verwalter ihrer Witwengüter eingesetzt worden sei.¹⁰⁴⁷ Der Anonymus spricht überdies von Gregors innigem Wunsch, einen Kontakt zwischen der Landgräfin und dem heiligen Fran-

¹⁰⁴³ Cäsarius von Heisterbach, *Sermo de Translatione*, S. 101. Jener Gerhard soll Elisabeth sowie die Zeugin Irmgard im Auftrag Konrads von Marburg mit der Rute gezüchtigt haben, als sie den Klausurbereich der Prämonstratensensinnen in Altenberg betreten wollten. DERS., *Vita Sancte Elyzabeth*, S. 77 sowie Libellus, S. 184-85. Dort heißt es: *Item dixit Irmengardis, quod magister Conradus quandoque mandavit beate Elyzabeth, ut veniret Altenburch, ut consilium haberet, si eam in reclusorio poneret, et petebant domine claustrales a magistro Conrado, ut in adventu beate Elyzabeth daret licentiam, ut claustrum intraret et ipsam viderent. Et respondit magister Conrado: 'Intret, si vult', bene credens, quod non intraret. Intrabat nichilominus credens se habere licentiam, confisa verbis prioribus magistri Conradi. Quod intelligens magister Conradus evocatum beatam Elyzabeth arguens librum preparatum ei exhibuit, ut iuraret stare mandatis eius propter excommunicationem, quam incurrit intrando claustrum. Et licet Irmengardis ancilla eius foris stetisset, quia tamen foris accepta clave ostium aperuerat claustrum, dixit ei, ut se prosterneret cum beata Elyzabeth, et precepit fratri Gerardo, ut bene verberaret eas cum quadam virga grossa satis et longa.*

¹⁰⁴⁴ *Frater Gerardus, dictus de Guerles, minister superioris Alemanie ordinis fratrum minorum, beate Elizabeth pater et confessor specialis, et secretior ei et pre cunctis post magistrum Conradum dominans in ea, conferebat cum eadem de inestimabili thezauro pretiose paupertatis.* PIEPER, *A New Life of St. Elizabeth*, T 87v-r, S. 67.

¹⁰⁴⁵ *Cum de paupertate mecum agitur, totis visceribus concupisco et in bivio viarum extra muros esset michi reclusorium de lutosi straminibus terreatum, et ante hostiolum vel fenestram, foret linum fixum, cum quo pendetur vasculum in quo transeuntes reponerent elemosinas, quibus deberem transitorie sustentari, sicut moris est fieri pro pauperibus leprosis.* EBD.

¹⁰⁴⁶ An späterer Stelle behauptet der Anonymus, dass dies ein Bruder namens Heinrich getan hätte, bei dem es sich um Elisabeths Prokurator handelte. PIEPER, *A New Life of St. Elizabeth*, T 87v, S. 68 u. T 90v, S. 72.

¹⁰⁴⁷ *Cum autem predictus frater minor videret regis ungarie filiam et Thuringorum ducissam et lantraviarum totius auxilio scolacio non solum destitutam, verum etiam multis obprobriis et abiectionibus rariis expositam, quid opus facto foret cum quibusdam discretis fratribus habita collatione diligenter exquisivit. Qui, videntes quod eam ab adversariis tueri vel defendere non valerent, sperantesque magister Conradus de Marburg, quia tunc eum auctoritas apostolica circa partes illas contra hereticos, quodammodo sublimaverat sufficere deberet ad Dei famule Elizabeth relevamen et tutelam. Consiluerunt eidem quod seipsam dicti magistri Conradi regimini committeret, et sue penitus subiaceret discipline. Quorum consilio humilis fratrum filia consensum prebuit sine mora, et ex tunc eidem humiliter obedivit. Verum post multi temporis curriculum, nec ipse magister Conradus eam defendere, nec sua sibi restituti procurare valebat, sed erant sancte Dei famule novissima peiora prioribus. Quod prefatus frater minor, quadam compassiva teneritudine facere non valens, instanter a superioribus suis licentia petita et obtenta, ad curiam Romanam profectus est.* PIEPER, *A New Life of St. Elizabeth*, T 87v - 88v, S. 67-69; Zitat T88r, S.68

ziskus herzustellen, weshalb er ihr dessen Mantel¹⁰⁴⁸ sowie Blut aus der Sigmatisierungswunde zugesandt hätte. Zudem sei es dem Papst zu verdanken, dass Elisabeth ihr neugegründetes Hospital dem Patronat des Poverello unterstellt hat. Im folgenden Text weist der Autor immer wieder auf Elisabeths Beziehung zum Franziskanerorden hin, ohne jedoch auf die institutionelle Verbindung einzugehen. Vielmehr behauptet er, dass Elisabeth den Brüdern wie eine der klausurierten Schwestern aus Assisi stets gehorsam war und gern Klarissin geworden wäre, wenn es in ihrer Nähe schon ein Frauenkloster des Ordens gegeben hätte. Im Anschluss lobt er ihre ungarische Verwandtschaft für die Förderung des Franziskanerordens. Zuerst wird Elisabeths Neffe König Stefan V. genannt, weil er in der Franziskanerkirche in Esztergom ein Gemälde seiner heiligen Tante in Auftrag gegeben hat, welches sie im Franziskanerhabit bekleidet mit Kordel und Sandalen zeigt.¹⁰⁴⁹ Dann wird Elisabeths Bruder König Béla IV. von Ungarn (1235-1270), erwähnt, der mit seiner Ehefrau Maria Laskaris dem dritten franziskanischen Orden als Terziar beigetreten sei¹⁰⁵⁰ und sich mit ihr und dem gemeinsamen jüngsten Sohn im Franziskanerkloster S. Elisabeth in Esztergom beisetzen ließ.¹⁰⁵¹ Abschließend fällt das Lob auf dessen Töchter, die Nichten der heiligen Elisabeth. Es handelt sich um Kinga/Kunigunde († 1292), die Ehefrau des Herzogs von Krakau-Sandomir († 1279), und Jolenta/Jolante († 1298), die Gemahlin des Herzogs von Kalisch († 1279), die ebenso wie Elisabeths Schwägerin, die Piastin Salomea von Galizien († 1268), in Polen Klarissenklöster errichten ließen und anschließend selbst in ihren Stiftungen den Schleier nahmen.¹⁰⁵²

5.4.2. Elisabeth als *Exemplum* für die nordeuropäischen Klarissen

Die „Große franziskanische Elisabethvita“ ist vor allem deswegen interessant, weil sie das Elisabethleben aus franziskanischer Perspektive darstellt.¹⁰⁵³ Im Unterschied zur Vita des Dominikaners Dietrich von Apolda ist die minoritische Sicht wesentlich klarer, da der Verfasser seine Quellen um zahlreiche franziskanische Einschübe ergänzt hat. Im Zentrum des Textes stehen die besondere Nähe der Heiligen zum Franziskanerorden sowie die gegenseitige Fürsorge. Der Ver-

¹⁰⁴⁸ Dies überliefert auch das Fragment einer anderen franziskanischen Handschrift, in der es heißt: „Von diesem Mantel glaubt man, er sei derjenige gewesen, den der Herr Papst Gregor IX., als er noch ein niedriges kirchliches Amt innehatte, mit eigenen Händen von den Schultern des hl. Franziskus gerissen haben soll, wobei er es wünschte und es dem Franziskus befahl, er möge dieses Gewand umgehend seiner überaus demütigen deutschen Tochter Elisabeth übersenden, da es für ihre freiwillige Armut und Demut überaus passend und angemessen sei.“ Zitiert nach WERNER, Grosse franziskanische Elisabeth-Vita (Fragment II), S. 348-49. Das Fragment befindet sich in einem Codex, der außerdem auch die *Legenda maior* Bonaventuras, den *Actus beati Francisci et sociorum eius* und den *Speculum perfectionis status fratris minoris*, eine Sammlung wichtiger Texte zum Leben des hl. Franziskus sowie zum frühen Franziskanerorden und eben jene fragmentarische Elisabethvita enthält.

¹⁰⁴⁹ PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, T 80r, S. 57-58.

¹⁰⁵⁰ EBD., T 126ra-va, S. 77-78. Siehe auch HEIN, Art. Ungarn, in: TRE, Bd. 34, 2002, S. 278-79.

¹⁰⁵¹ PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, K 126ra, S. 77.

¹⁰⁵² PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, K 126rb; 126va, S. 77-78.

¹⁰⁵³ *Fratrum minorum mater erat specialis, cuius tempore et beneficiis congregati in sua civitate subtus castrum suum, Warperg in Ysenacho, ut dicitur, creverunt in edificiis et ad usus suos in necessariis copiose, secundum quod in sequentibus luculenter apparebit.* PIEPER, A new life of St. Elizabeth, 76v, S. 53

fasser bezeichnet Elisabeth und ihre Gefährtinnen im Hospital mehrfach als *sorores* sagt er nichts über die Regel, die sie befolgten. Stattdessen hebt er Elisabeths Barfüßigkeit heraus, beschreibt ihr Gewand als einfache Tracht mit Kordeln, in dem sie „wie eine zweite Äbtissin Klara der klausuriierten Schwestern“¹⁰⁵⁴ ausgesehen hat und versucht durch die Betonung, dass sie den Franziskanerbrüdern „wie eine der klausuriierten Schwestern von Assisi“¹⁰⁵⁵ stets gehorsam war, die Heilige in die Nähe der Klarissen zu rücken.¹⁰⁵⁶ Mehr noch, der Anonymus behauptet, dass Elisabeth, wenn es damals bereits den Klarissenorden auf deutschem Gebiet gegeben hätte, in diesen eingetreten wäre:

„Und da es zu ihrer Zeit diesseits der Alpen noch keine Schwestern der hl. Klara gab, sagte sie einmal: `Von mir selbst kann ich mit größerer Sicherheit als von jemandem anderen sagen, dass, wenn Gott, der Schöpfer von allem, es für würdig gehalten hätte, mich als Mann zu erschaffen, ich mich sicherlich mit allen Kräften bemüht hätte, mich ihm selbst als Minderbruder zurückzugeben. Aber ich tue vor den Engeln und den Menschen kund, dass ich in diesem Tal des Elends nichts anderes mit mir elender Sünderin zu geschehen wünsche, als das, was der Wille der göttlichen Gnade für würdig befunden hat, anzuordnen“¹⁰⁵⁷.

Auf das Ziel des Autors, Elisabeth als eine Art „Proto-Klarisse“¹⁰⁵⁸ darzustellen, deuten auch die am Anfang sowie im Schlussteil der Vita gemachten Bemerkungen hin, in denen die ungarische Verwandtschaft der Heiligen für ihre Verehrung und Nachahmung der heiligen Elisabeth und ob ihrer Förderung der Franziskaner gelobt wird. Die handschriftliche Überlieferung der Schrift¹⁰⁵⁹ und die geringe Verbreitung der Schrift lassen vermuten, dass das Werk während der Etablierung und Ausbreitung des Klarissenordens in Deutschland als Lektüre für die Nonnen entstand.¹⁰⁶⁰ Aufgrund der starken Betonung der Armut vermutet Lori PIEPER, dass der Autor aus dem Lager der Spiritualen stammt. Für einen weiteren Hinweis hält sie die im Werk zitierten Worte *prophetali spiritu dotata est*, die u.a. Dante in Bezug auf Joachim von Fiore in seiner Göttlichen Komödie verwendet hat.¹⁰⁶¹ Schon vor 1250, also lange vor diesem Werk, waren die Worte regelmäßig in florentinischen Klöstern an Joachims Festtag rezitiert wurden.

¹⁰⁵⁴ *altera sororum reclusarum abbatissa*, PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, T 79v, S. 57.

¹⁰⁵⁵ *tamquam una de reclusis sororibus Assisii*, PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, T 92r, S. 74.

¹⁰⁵⁶ Vgl. WERNER, Grosse franziskanische Elisabeth-Vita, S. 246.

¹⁰⁵⁷ *Et cum suo tempore nusquam essent adhuc citra alpes sorores sancte Clare, dicebat aliquando: `De meipsa securius fateor quam de alio, quoniam si creator omnium Deus hominem masculum me dignatus fuisset creare, meipsam fratrem minorem sibi restituere fideliter totis viribus laborassem. Sed protecor coram angelis et hominibus, quod in hac valle miserie nichil aliud de meipsam misera peccatrice fieri desiderio, nisi quod divine clementie voluntas dignum duxerit ordinandum.`* PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, T 86v-87r, S. 66-67. Zur Entstehungszeit der deutschen Klarissenklöster siehe HARDICK, Der Orden der hl. Klara in Deutschland.

¹⁰⁵⁸ WERNER, Grosse franziskanische Elisabeth-Vita, S. 346.

¹⁰⁵⁹ Trier, Stadtbibliothek, cod. 1173/475. Siehe WERNER, Grosse franziskanische Elisabeth-Vita, S. 344.

¹⁰⁶⁰ Dies vermutet auch WERNER, Grosse franziskanische Elisabeth-Vita, S. 346-47.

¹⁰⁶¹ Siehe PIEPER, A New Life of St. Elizabeth, S. 34-36; Zitat T 90r, S. 71.



Hl. Klara und Hl. Elisabeth v. Ungarn, Freskenzyklus mit Szenen aus dem Leben des Hl. Martin von Tours, Kapelle in Unterkirche San Francesco in Assisi¹⁰⁶²

Elisabeth – Eine franziskanische Heilige

Elisabeths (zeitweilige) institutionelle Verbindung zu den Franziskanern wird wohl nie in vollem Maße beleuchtet werden, da etliche Quellen nicht mehr vorhanden sind, die Aufschluss über die genauen Ereignisse geben könnten. So behauptete beispielsweise Salimbene de Adam in seiner zwischen 1282 und 1288 entstandenen Chronik, dass es Elisabeths Wunsch war, in der Franziskanerkirche beigesetzt zu werden, was ihr die Minoriten jedoch verweigert hätten. Zur Begründung erklärt er, dass Bestattungen in der Kirche damals nicht möglich waren und die Brüder außerdem die Arbeit sowie die Zwietracht mit den (Welt-) Klerikern befürchtet hätten.¹⁰⁶³ An späterer Stelle fügte Salimbene wehmütig hinzu, „bis jetzt haben wir Schaden erlitten und, wie wir jetzt einsehen, eine gewaltige Dummheit begangen, indem wir die heilige Elisabeth zurückwiesen“.¹⁰⁶⁴ Diese Einsicht verbreitete sich im Orden, so dass die Franziskaner etwa 100 Jahre nach Elisabeths Tod ein kleines Kloster an der Stelle ihres Hospitals errichten ließen. In Folge dessen

¹⁰⁶² Neben der franziskanischen Zugehörigkeit zeigt das Bild Elisabeths politische Inanspruchnahme für die Anjou. Genauer dazu HOCH, Beata Stirps, Royal Patronage and the Identification of the Sainted Rulers in the St Elizabeth Chapel at Assisi.

¹⁰⁶³ *Libenter enim voluit sepeliri in ecclesia fratrum Minorum, sed fratres Minores non permiserunt, quia tunc temporis sepulturas penitus recusabant, tum ut vitarent laborem, tum etiam ut cum clericis discordiam non haberent. Hec etiam fuit causa, quare sanctam Elisabeth in ecclesia sua sepelire noluerunt.* Holder-Egger, *Chronica fratris Salimbene de Adam*. Deutsche Übersetzung v. DOREN, *Die Chronik des Salimbene von Parma*, Teil 1, S. 686.

¹⁰⁶⁴ *Hactenus enim damnificati sumus et rusticitatem maximam fecimus, quam modo cognoscimus, recusando sanctam Elisabeth [...].* EBD., S. 424. DOREN, *Die Chronik des Salimbene von Parma*, Teil 2, S. 78.

kam ihr, obwohl sie weder als Klarisse noch als Franziskanerterziarin dem Orden angehört hat, vielmehr ähnlich wie die zu ihrer Zeit lebenden Beginen (und in der ersten Zeit wohl auch Klara von Assisi) ohne einer Regel zu folgen, ein experimentelles, nichtklausuriertes Bußleben nach dem Vorbild des Evangeliums geführt hat, aufgrund ihrer Vorbildfunktion große Bedeutung im Orden zu.¹⁰⁶⁵ Mit der Zeit setzte sich in bestimmten Adelskreisen die Ansicht durch, dass Elisabeth eine franziskanische Heilige sei, die in der Nähe der Klarissen stand, wie das eingangs gezeigte Beispiel¹⁰⁶⁶ der Königin Sancha von Neapel belegt. Ausschlaggebend für Sancha war nicht die institutionelle Zugehörigkeit Elisabeths, sondern ihre minoritische Geisteshaltung. Wenn man bedenkt, dass sich Sancha nicht nur als Nachahmerin der Heiligen, sondern im Hinblick auf deren Mutterrolle für den Franziskanerorden, auch als Nachfolgerin Elisabeths verstand, so wird offenbar, dass sie die franziskanische Stilisierung der heiligen Elisabeth zur *fratrum minorum mater*¹⁰⁶⁷ soweit verinnerlicht hatte, dass sie es für ihre Pflicht hielt, dem Vorbild ihrer Ahnin zu folgen.¹⁰⁶⁸

Der Vergleich zwischen dominikanischen und franziskanischen Elisabethviten hat gezeigt, dass die Heilige in beiden Orden Verehrung fand, diese jedoch auf ganz unterschiedliche Art und Weise erfolgte. Während die Landgräfin den Predigerbrüdern als beliebtes Predigtexempel galt, kam es bei den Minoriten darüber hinaus zur „Inanspruchnahme“ Elisabeths.¹⁰⁶⁹ Der Grund dafür sind die unterschiedlichen Proposita der beiden Orden. Da die Hauptaufgabe der Dominikaner – das Predigen – eindeutig war, bedurfte es keiner näheren Erklärung, dagegen konnte das franziskanische „Mindersein“ nur durch direkte Vorbilder bewiesen werden.¹⁰⁷⁰

Exkurs: Das Exempel des Poverello und seine Aufforderung zur Nachfolge Christi

Die junge thüringische Landgräfin Elisabeth hatte sich so sehr erniedrigt, dass sie zu einer Magd geworden war. Damit war sie dem Vorbild des Franziskus gefolgt, der sich zum Knecht aller Menschen gemacht hatte:

„Da ich der Knecht aller bin, so bin ich verpflichtet, allen zu dienen und ihnen die Duft tragenden Worte meines Herrn zu vermitteln.“¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁵ KLANICZAY, Elisabeth von Thüringen und Ungarn, S. 173.

¹⁰⁶⁶ S. 184-85 in diesem Buch. Zu Sancha von Neapel siehe zudem S. 310.

¹⁰⁶⁷ HUYSKENS, Quellenstudien, S. 70.

¹⁰⁶⁸ Vgl. WÜRTH, Altera Elisabeth, S. 540.

¹⁰⁶⁹ Vgl. BLUME / WERNER, Religiöse Gemeinschaften, im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 329.

¹⁰⁷⁰ Vgl. WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen, S. 351.

¹⁰⁷¹ *Cum sim servus omnium, omnibus servire teneor et administrare odorifera verba Domini mei.* Zweiter Brief an die Gläubigen, in: Franziskus-Quellen, S. 127-28. Vgl. dazu 1 Cel 36.4. Latein zitiert nach MENESTÒ / BRUFANI, Fontes Francescani, S. 79.

Durch sein Beispiel eines gottgerechten Lebens wollte der Poverello Jedem, ungeachtet der Lebensform, des sozialen und familiären Standes oder des Geschlechts, den Weg der Erlösung weisen. Gleich nach seiner Bekehrung wandte er sich mit einem Brief *Epistola ad Fideles*, adressiert an „alle Gläubigen, Kleriker und Laien, Männer und Frauen und an alle, die auf der Welt leben“, ¹⁰⁷² um sie über das zu unterrichten, was er als wahr erkannt hat. Er begründete seine Initiative folgendermaßen:

„Weil ich wegen der Krankheit und Schwäche meines Leibes nicht jeden Einzelnen persönlich aufsuchen kann, so habe ich mir vorgenommen, euch durch diesen Brief und durch Boten die Worte unseres Herrn Jesus Christus, der das Wort des Vaters ist, mitzuteilen, sowie auch die Worte des Heiligen Geistes, die Geist und Leben sind.“¹⁰⁷³

All jenen, die Buße tun, versprach Franziskus das Himmelreich:

„Alle, die den Herrn lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und ganzem Sinnen, aus ganzer Kraft und ihre Nächsten lieben wie sich selbst und ihr verkehrtes Ich mit seinen Lasten und Sünden hassen und den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen und würdige Früchte der Buße bringen: O wie selig und gesegnet sind jene Männer und Frauen, die solches tun und darin ausharren, denn auf ihnen wird der Geist des Herrn ruhen, und er wird sich bei ihnen eine Wohnung und Bleibe schaffen, und sie sind Kinder des himmlischen Vaters, dessen Werke sie tun, und sie sind Verlobte, Geschwister und Mütter unseres Herrn Jesus Christus.“¹⁰⁷⁴

Denen jedoch, die trotz besseren Wissens unbußfertig blieben, drohte er mit der Hölle. Mit wenigen Worten hielt er den Gläubigen ein ideales Christenleben vor Augen und ermahnte sie eindringlich: Gott zu lieben und ihn zu fürchten, seine Gebote zu befolgen, häufig zu beten, die Sünden zu beichten und Buße zu tun, demütig zu sein, bereitwillig Almosen zu spenden und die Seele an nichts Irdisches zu hängen, häufig zu fasten, die Nächsten wie auch die Feinde zu lieben, häufig die Messe zu besuchen und sich in Geduld und Mäßigung zu üben.¹⁰⁷⁵ Um die Büsser von häretischen Gruppierungen abzugrenzen, betonte er zudem den Respekt vor den Sakramenten, der Priesterschaft sowie den kirchlichen Autoritäten allgemein.

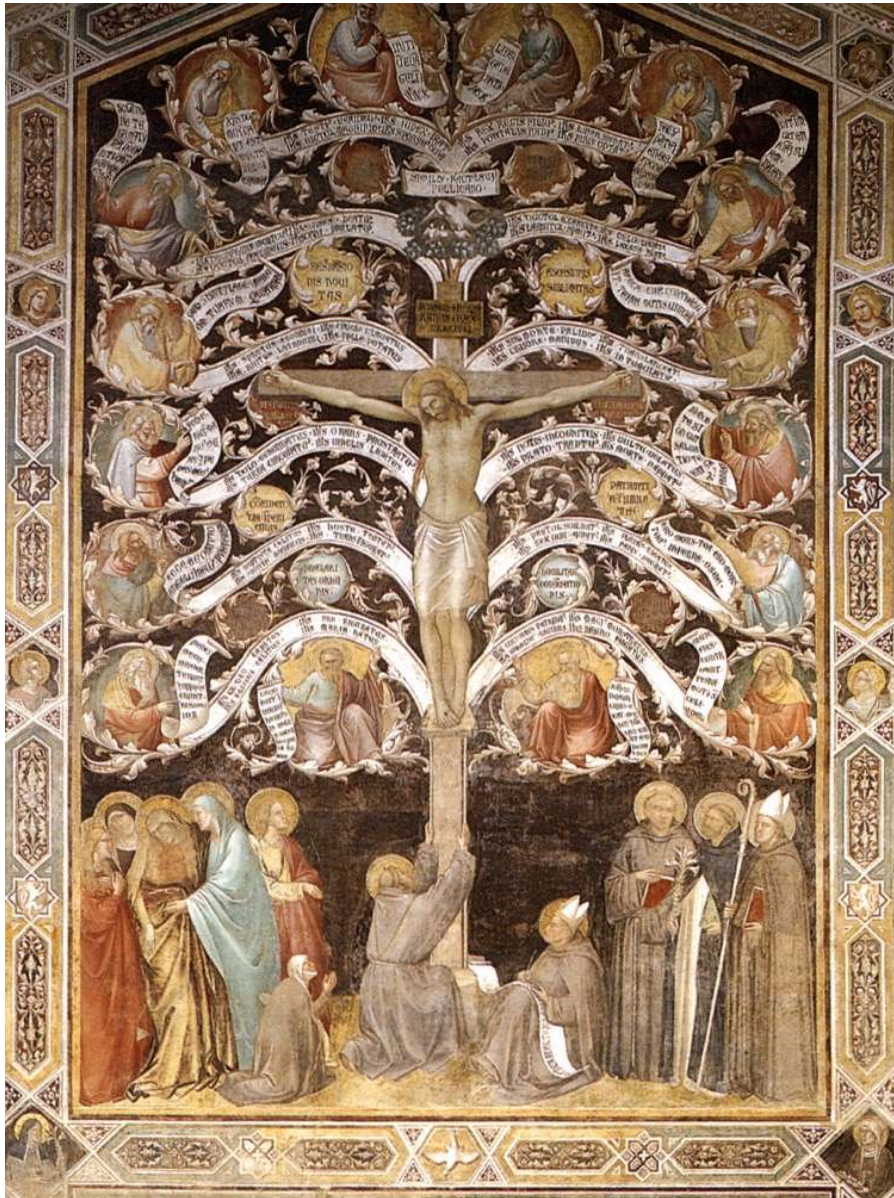
Obwohl der Brief lediglich allgemeingültige christliche Forderungen wiedergibt, gilt er als wichtiger Beleg in der Entwicklung des franziskanischen Drittordens.

¹⁰⁷² Es existieren zwei Fassungen von dem Brief. Beide sind ediert in BERG / LEHMANN, Franziskus-Quellen, S. 123-135. 127-28 *Universis christianis religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universe mundo* [...] Zweiter Brief an die Gläubigen, Ebd., S. 125; MENESTÒ / BRUFANI, Fontes Francescani, S. 79.

¹⁰⁷³ *Unde in mente considerans, quod cum personaliter propter infirmitatem et debilitatem mei corporis non possim singulos visitare, proposui litteris praesentibus et nuntiis verba Domini nostri Jesu Christi, qui est Verbum Patris, vobis referre et verba Spiritus Sancti, quae spiritus et vita sunt.* EBD.

¹⁰⁷⁴ *Omnes qui Dominum diligunt ex toto corde, ex tota anima et mente, ex tota virtute et diligunt proximos suos sicut se ipsos, et odio habent corpora eorum cum vitiis et peccatis, et recipiunt corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et faciunt fructus dignos poenitentiae: O quam beati et benedicti sunt illi et illae, dum talia faciunt et in talibus perseverant, quia requiescet super eos spiritus Domini et faciet apud eos habitaculum et mansionem, et sunt filii patris caelestis, cuius opera faciunt, et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi.* Erster Brief an die Gläubigen, in: Franziskus-Quellen, S. 123-24; MENESTÒ / BRUFANI, Fontes Francescani, S. 73.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Zweiter Brief an die Gläubigen, in: Franziskus-Quellen, S. 125. Vgl. dazu 2 Cel 37.70.



Ein Bild (um 1330) von Taddeo Gaddi, das sich in der Franziskanerkirche *Santa Croce* in Florenz befindet, zeigt Franziskus, wie er demütigt unter dem gekreuzigten Erlöser kniet. Der Betrachter wird dazu aufgefordert, es ihm gleich zu tun.

Im 13. Jahrhundert gab es vor allem in Italien zahlreiche unklausuriert lebende Büsser, die sich auf das Vorbild des Poverello beriefen. Eine von ihnen war die Florentinerin Emiliana (in ihrer *Vita Humiliana* genannt) Cerchi, die in unmittelbarer Nähe der Armen Klarissen von Monticelli, jenem Kloster, dem Agnes, die Schwester von Franziskus' Gefährtin Klara, als Äbtissin vorstand, in ihrem Elternhaus ein Bußleben führte. Ihr franziskanischer Hagiograph Vito von Cortona lobt sie dafür, den Worten des Franziskus gefolgt zu sein, indem sie „mehr durch Taten, als durch Worte gepredigt“ hat.¹⁰⁷⁶ In ihrer *Vita* verbindet er Franziskanertum und Laienwesen miteinander

¹⁰⁷⁶ *Quid de praedicatione, qua magis opera praedicavit quam verbo* [...]. *Vita Æmiliana seu Humiliana*, vidua Florentie, tertii Ordinis S. Francisci (B.) im folgenden VHC zitiert 2.13. Die *Vita* wird nach der Edition der *Acta Sanctorum* zitiert, sie befindet sich dort unter: AASS 19. Mai IV, S. 385 (BHL 4041). Eine italienische Bearbeitung der *Vita* aus dem

und repräsentiert so ein Heilkeitsmodell,¹⁰⁷⁷ wie es uns aus Franziskus' Brief an die Gläubigen entgegentritt.

5.5. Die *Vita beatae Humiliane de Cerchi* (1246-1248) für die Büsserin *Emiliana Cerchi*

Nicht zufällig stammt die erste hagiographisch gewürdigte Büsserin aus Florenz, denn jene Stadt war das früheste Ziel der Franziskanermission.¹⁰⁷⁸ Bald nach seiner Bekehrung hatte Franziskus zwei seiner ersten Gefährten dorthin gesandt (um 1209),¹⁰⁷⁹ damit sie den Florentinern Frieden, die Liebe zur Armut und zu den Nächsten predigten und weitere Anhänger gewannen. Trotz anfänglicher Mühen gelang es ihnen, die Menschen für sich einzunehmen, so dass ihnen in Florenz die erste ständige Bleibe bereitgestellt wurde. Es handelte sich um das Hospital von San Gallo, das ein reicher Bürger als Unterkunft für Arme und Pilger gestiftet hat.¹⁰⁸⁰

Als Emiliana Cerchi geboren wurde, war die Bußbewegung schon in vollem Gange, sie starb jedoch noch bevor der Dritte franziskanische Orden die päpstliche Approbation erlangt hat.¹⁰⁸¹ Dennoch preist sie Vito von Cortona als erste Terziarin und auch in späteren Heiligenregistern wird sie stets als eine solche geführt.¹⁰⁸² In meiner Studie dient sie als exemplarisches Beispiel für den großen Kreis jener Frauen, die außerhalb des Klosters dem Vorbild des Poverello folgten.¹⁰⁸³

14. Jahrhundert wurde 1827 von MORENI unter dem Titel „Leggenda della Beata Vmiliania“ ediert. Auszüge der Vita lat./ital. bei LEONARDI / POZZI, *Scrittrici mistiche italiane*, S. 80–93.

¹⁰⁷⁷ Schon vor der Ankunft der Minoriten scheint es eine Gruppe von Büssern in der Region gegeben zu haben, sie blieben jedoch ohne Einfluss auf das Volk und lebten abseits der Stadt. Vgl. SCHUCHMANN, *The Lives of Umiliana de' Cerchi*, S. 2.

¹⁰⁷⁸ Vgl. DAVIDSOHN, *Guelfen und Ghibellinen*, S. 118.

¹⁰⁷⁹ Zur Aussendung der Brüder siehe 1 Cel 29; AP 18–20, Kap. IV u. V.

¹⁰⁸⁰ DAVIDSOHN, *Guelfen und Ghibellinen*, S. 120. DAVIDSOHN schreibt: „In keiner anderen Stadt Italiens, das kleine Assisi ausgenommen, hat das Franziskanertum so schnell und so kräftig Wurzel gefaßt, wie in Florenz.“ EBD., S. 124.

¹⁰⁸¹ Zur Geschichte der Terziaren siehe FRANK, TRE Art. Tertiärer/Tertiärinnen (Terziaren/Terziarinnen); BARONE LexMa Art. Tertiärer und speziell zu den Franziskanerterziaren SOHN-KRONTHALER, Wunsch nach evangelischer Lebensweise. Die Geschichte der franziskanischen Terziaren.

¹⁰⁸² In der Laurenziana in Florenz hat sich eine sehr alte Handschrift der Vita erhalten (Ms. Laurenziana cod. XI.), auf der der Eintrag Humilianas in den *Acta Sanctorum* basiert. Neben der Lebensbeschreibung des Vito von Cortona und der ihr wenig später angehängten Mirakelsammlung des Bruders Hippolyt haben die Bollandisten noch zwei weitere Humilianaviten aufgenommen (BHL 4042–44). Es handelt sich um eine sehr kurze anonyme Vita sowie eine Edition des Florentiners Raphael Volaterrano aus dem 16. Jahrhundert, der die Vita Vitos mitsamt der Mirakelsammlung zugrunde liegt. Darüber hinaus finden sich in den *Acta Sanctorum* noch zwei Dokumente aus dem 17. Jahrhundert stattgefundenen Seligsprechungsprozess, ein *Summarium Processus* und ein *Appendix ad Processum*. Überdies wurde Humiliana von Marianus von Florenz in den Katalog der Drittordensheiligen aufgenommen, zudem taucht sie im *Martyrologium Franciscanum* des Arthur DU MONSTIER auf. Siehe WYNGAERT, *De sanctis et beatis Tertii Ordinis*, S. 35; DU MONSTIER, *Martyrologium Franciscanum*, Paris 1653, S. 185–86. In der von Lino TEMPERINI veröffentlichten Liste der verehrten Terziaren steht Humiliana an fünfter Stelle, während Elisabeth von Thüringen als erste Terziarin bezeichnet wird. TEMPERINI, *Mistiche e Mistici*, S. 37–38. Siehe auch den von TEMPERINI herausgegebenen Sammelband „Santi e Santità nel movimento penitenziale“, S. 167, 223 u. 318. Die Quellen des Dritten Orden sind zusammengetragen, in: TEMPERINI, *Testi e documenti sul Terzo Ordine Franciscano*, S. XXI, 195.

¹⁰⁸³ Emiliana gehört zu den wenigen Büsserinnen, die bereits kurz nach dem Tod von einem franziskanischen Hagiographen mit einer Vita geehrt wurden.

5.5.1. Zum Autor der *Vita Vito von Cortona* († um 1250) und zum Verfasser der *Mirakelsammlung Bruder Hippolyt* (Lebensdaten unbekannt)

Vito von Cortona (nach anderen Angaben Vitus dei Viti) gehörte nach der Legende des seligen Guido zu den ersten Anhängern des Poverello. Leider ist über ihn so gut wie nichts bekannt. Guido zufolge, hatte er sich Franziskus' nach dessen Predigt in Cortona, bei der auch Guido de Porta Colonia und Elias von Cortona gewonnen werden konnten, angeschlossen. Gemeinsam errichteten die Brüder 1211 in *Le Celle* eine Einsiedelei auf einem Gelände, das vorher der Familie des Elias gehört hatte.¹⁰⁸⁴ Auch Lukas WADDING schreibt in seinen *Annales*, dass Vito noch von Franziskus persönlich in den Orden aufgenommen wurde und berichtet überdies, dass er nach einer Missionsreise in den Osten als römischer Provinzialminister amtiert hat, wohingegen er bei Johannis Hyacinth SBARAGLIA als Minister der Provinz Romania erscheint.¹⁰⁸⁵

Die *Vita beatae Humiliane de Cerchi* ist Vitos einziges Schriftzeugnis. Er verfasste sie nach den Aussagen von Emilianas Beichtvater Michael von Florenz, mit dem er bekannt war, im Jahr ihres Todes 1246. WADDING zufolge starb Vito kurz nach der Vollendung (wohl 1248), um 1250. Über Bruder Hippolyt wissen wir nur, dass er dem Werk 1249 eine zweiteilige Mirakelsammlung hinzugefügt hat.

5.5.2. Zum Leben der *Emiliana Cerchi* (1219-1246)

Emiliana Cerchi wurde 1219 als Tochter des wohlhabenden Kaufmanns Oliviero und seiner ersten Gattin, die der Familie der Portinari entstammte, geboren. Nach dem frühen Tod der Mutter wuchs sie bei ihrer frommen Stiefmutter Ermellina di Cambio dei Benizi im elterlichen Palazzo auf. 1234, im Alter von 16 Jahren, wurde Emiliana mit dem Kaufmann und Bankier Ruggieri de' Bonaguisi (nach anderen Angaben Mazzaracoli) verheiratet. Aus der fünfjährigen Ehe gingen zwei Töchter und eventuell auch Söhne hervor. Nach dem Tod des Ehemanns kehrte Emiliana ohne ihre Kinder, die bei den Schwiegereltern verblieben,¹⁰⁸⁶ ins elterliche Haus zurück. Seitdem führte sie ein religiöses Bußleben unter der seelsorgerischen Betreuung des Minoriten Michael.

¹⁰⁸⁴ „Die Legende des seligen Guido, der zu den ersten Mitgliedern des 1211 gegründeten Konvents von Le Celle, in einer Talsenke westlich von Cortona, gehörte und der dort 36 Jahre seines Lebens verbrachte, berichtet, daß Franziskus auf der Piazza von Cortona predigte. Der erste, der sich bekehrte und von ihm das Ordenskleid erhielt, war der besagte Guido de Porta Colonia. Anschließend wurde an dem Ort Le Celle ein primitives Gebäude errichtet, wie es den Vorstellungen des Franziskus entsprach. Weitere Männer aus Cortona schlossen sich der Gemeinschaft an, unter ihnen Bruder Vito und der aus Villa dell'Orsaia in der Nähe der Stadt stammende Elias, der später die heiligen Reliquien nach Cortona brachte. Die älteste Handschrift der Guido-Legende, die vermutlich auch WADDING vorlag, wird auf das 14.-15. Jahrhundert datiert.“ FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, S. 356. Vgl. auch 1 Cel 105. Ab 1304 hatte sich auf dem Gelände von Le Celle eine Gemeinschaft von Fraticellen niedergelassen, die ein Leben nach der strengsten Form der Armut anstrebten. Siehe KRAUS, Franziskanische Einsiedeleien - Le Celle. Erneuerung im Schweigen, online unter:

http://www.sendbote.com/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=447IDRX=12 (16.02.2012)

¹⁰⁸⁵ WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, S. 331. SBARAGLIA, *Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, S.162.

¹⁰⁸⁶ Siehe VHC II. 16.

Da sie eine Wiederverheiratung abgelehnt hatte, entzog ihr leiblicher Vater ihr die Mitgift und verhinderte so, dass sie ein Hospital gründen und sich persönlich um die Bedürftigen kümmern konnte. Aus der Mirakelsammlung geht hervor, dass sie zu einem Netzwerk religiöser Florentiner und Florentinerinnen gehörte, die Kontakte sowohl mit klausurierten Nonnen, franziskanischen als auch nichtfranziskanischen Gemeinschaften, wie den Dominikanerinnen von Rieti und den Kamaldulenserinnen von Florenz, pflegte.¹⁰⁸⁷ Ihrer Vita ist überdies zu entnehmen, dass sie religiöse Dienste in der Kirche von *Santa Croce*¹⁰⁸⁸ versah, die Armen im Franziskanerhospital von Sant Gallo besuchte und mit den lokalen Armen Klarissen¹⁰⁸⁹ kommunizierte. Emiliana starb am 19. Mai 1246.

Florenz im Ausnahmezustand – Der Beginn der kultischen Verehrung Humilianas¹⁰⁹⁰ als Heilige der Guelfen

Der Heiligenkult um die zu Humiliana gewandelte Büsserin setzte unmittelbar nach ihrem Tod ein, als Friedrich von Antiochien († 1256), der uneheliche Sohn Friedrichs II., die Herrschaft über die Stadt erlangte. In der Vita wird dies als Anbruch einer gottlosen Zeit prophezeit:

„Sie sagte auch, dass eine Zeit kommen wird, in der aufgrund großer Furcht das Gotteswort nicht verkündigt werden kann.“¹⁰⁹¹

Bereits zu Humilianas Lebzeiten war Florenz von innerstädtischen, kriegerischen Auseinandersetzungen erschüttert worden. Die Stadt war in zwei Parteien gespalten – die Guelfen, die vorgaben, den Papst zu unterstützen, und die Ghibellinen, die sich auf den Kaiser beriefen.¹⁰⁹² Dennoch oder auch gerade deshalb war Emilianas religiöses Leben in Florenz kein Einzelfall. Denn etliche Florentiner und Florentinerinnen hielten es für ihre Pflicht, etwas gegen die Situation zu unternehmen. Um 1233 riefen Laien gemeinsam mit den Bettelorden ein Halleluja-Jahr aus,¹⁰⁹³ um in Bittprozessionen die Versöhnung von Guelfen und Ghibellinen nebst einem um-

¹⁰⁸⁷ Genauer über die ersten namentlich bekannten Büsserinnen von Florenz zu denen Humiliana gehört hatte, BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae*, S. 89-98 sowie DIES., *Umiliana dei Cerchi. Nascità di un culto nella Firenze del Duecento*, S. 114-115.

¹⁰⁸⁸ Bei der Kirche von *Santa Croce* lebte damals eine Gruppe von Minderbrüdern. Dies zeigt eine Bulle vom 14. Juli 1228, mit der Gregor IX. die Brüder seinem Schutz unterstellt hat, POTTHAST 8257.

¹⁰⁸⁹ Im Jahr 1218, noch vor der Errichtung des Hospitals von San Gallo, begründete die Schwesterngemeinschaft von San Damiano mit dem Kloster Monticelli eine erste Zweigstelle in Florenz. DAVIDSOHN weist darauf hin, dass sich unter den Zeugen, die die Schenkung an den Ortsbischof bestätigten, Bruder Michael befand, der später die Betreuung Humilianas übernehmen sollte. DAVIDSOHN, *Guelfen und Ghibellinen*, S. 123.

¹⁰⁹⁰ Die Heilige wird im Folgenden ihrer Vita entsprechend Humiliana genannt.

¹⁰⁹¹ *Dixit etiam quod tempus erit, in quo prae multo timore non predicabitur verbum Dei*. VHC IV.40.

¹⁰⁹² Die Unterstützung des Papstes bzw. Kaisers war die offizielle Rechtfertigung für einen irrational erscheinenden Streit. Siehe dazu HERDE, *Guelfen und Neoguelfen, Zur Geschichte einer nationalen Ideologie vom Mittelalter zum Risorgimento* (die Entstehungslegende, die die Spaltung in Ghibellinen und Guelfen auf einen Familienzwist zurückführt, wird auf S. 11 geschildert) sowie DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, Bd. 2: *Guelfen und Ghibellinen*.

¹⁰⁹³ Siehe BARONE, *Art. Halleluja*; VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour 1233*; DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, S. 201-206. Die Franziskaner hatten sich schon zuvor als Friedenboten betätigt, wie sich am Beispiel des Johannes Parenti, dem Nachfolger des heiligen Franziskus im Amt des Generalministers, zeigt. Johannes, der wohl einige Zeit im florentiner Franziskanerkonvent gelebt hat, wurde 1231 dazu

fassenden Frieden zu erleben. Strittig ist, inwieweit die Initiative dabei von den Mendikanten ausging, deren Einfluss in Folge des Konflikts immer stärker wurde.¹⁰⁹⁴ Seit Mitte Mai des Jahres 1233 führten der Minorit Gerhard von Modena und der Dominikaner Johannes von Vicenza die Bewegung an. Das gemeinsame Ziel war die Versöhnung der Fraktionen, das Erreichen eines Schuldenerlasses und die Verbesserung der Beziehungen zwischen den einzelnen Städten, indem sie den Austausch von Kriegsgefangenen anregten. Der lokalen Stadtgeschichtsschreibung ist zu entnehmen, dass den Mendikanten in diesen Monaten außerordentliche Vorrechte gewährt wurden, die denen eines Podestà gleichkamen.¹⁰⁹⁵ Sie veränderten die Stadtstatuten und leiteten dadurch konkrete Maßnahmen zur Besserung der Moral, gegen den Wucher und unliebsame Häretiker sowie zur Freiheit der Kirche ein.¹⁰⁹⁶ Allerdings ließ sich das umfangreiche „Reformwerk“ kaum realisieren und zeigte bereits nach wenigen Jahren kaum noch Wirkung.¹⁰⁹⁷ Von dem lebendigen florentiner Religiosenleben zur Zeit Emilianas zeugt auch der Entschluss sieben florentinischer Kaufmänner, ihr Leben nach dem Vorbild Mariens in den Dienst des Herrn und der Menschen zu stellen, weshalb sie sich in den 1240er Jahren zum Servitenorden (*Ordo Servorum Beatae Mariae Virginis*) zusammenschlossen.¹⁰⁹⁸

Alle Friedensbemühungen müssen den Papsttreuen vergeblich erschienen sein, als der neue Stadtherr Friedrich von Antiochien damit begann, den Einfluss der Guelfen zurückzudrängen. In die Enge getrieben, entfachte die guelfische Opposition in Florenz, angeführt von den Franzis-

auserwählt das Friedensangebot Papst Gregors an den Kaiser zu übermitteln. Siehe DAVIDSOHN, Geschichte von Florenz, S. 187.

¹⁰⁹⁴ DAVIDSOHN, der Ende des 19. Jh.'s die noch immer maßgebliche Geschichte von Florenz im Mittelalter geschrieben hat, stellte Anfang des letzten Jahrhunderts die Legitimität der Mittel, zu denen damals gegriffen wurde, in Frage: „Inzwischen war über Oberitalien die große Bewegung der ‚Andacht‘ oder das ‚Halleluja‘ hereingebrochen. Was Franz von Assisi in Inbrunst und Herzensreinheit getan, ahmten fanatische Mönche in der Kutte des Dominikus und des Franziskus in größerer Form und dementsprechend mit weit stärkerer Wirkung auf die Massen nach. Auch sie predigten den Frieden und bewirkten Versöhnungen; aber als Mittel benutzten sie Verzückungen, in die sie vor versammeltem Volke verfielen, und Visionen ferner Vorgänge, die sich später zu frommer Erbauung bewahrheiteten, da diese freilich zuvor von ihnen geschickt arrangiert oder verabredet waren.“ EBD., S. 202.

¹⁰⁹⁵ Gewählter Verwalter einer Stadt, der vorübergehend die Amtsgeschäfte übernahm und mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattet war.

¹⁰⁹⁶ DAVIDSOHN sah in den Franziskanern „politische Agenten der Kurie“, die (von Ausnahmen abgesehen) in ihrer Gesamtheit „eine furchtbare und düstere Macht in den Händen der Päpste“ war: „Die Grundsätze des Franz waren durchbrochen; wandernde Arme wurden zu sesshaften Mönchen; ihre Konvente wurden bald zu wichtigen Stützpunkten der politischen Gewalt der Päpste; mochte der Weltklerus von den Interessen städtischer Politik abhängen, die Brüder in der groben braunen Kutte, die angeblich kein Eigentum besaßen und deren Besitz, von Prokuratoren verwaltet, eigentlich Besitz der römischen Kirche war, konnten durch keine andern Rücksichten, als durch den Gehorsam gegen ihre Obern gebunden, als die brauchbarsten Werkzeuge der Kurie wirken.“ DAVIDSOHN, Guelfen und Ghibellinen, S. 122. Siehe auch ERTL, Religion und Disziplin, S. 51, der etwas vorsichtiger mit seinem Urteil ist. Es wäre interessant zu wissen, welche Ausmaße das franziskanische Wirken in Florenz erreichte. BENVENUTI PAPI, die Einblick in die Archive von Florenz genommen hat, konnte leider nur bedauernd feststellen, dass die Quellen im Gegensatz zu den Dominikanern zu wenig Aufschluss über die Einbindung der Franziskaner beispielsweise in die Inquisition oder auch die Finanzgeschäfte in der Stadt hergeben. Zum politischen Hintergrund der Humilianaverehrung BENVENUTI PAPI, In castro poenitentiae, S. 78-79 sowie DIES., Umiliana dei Cerchi, Nascità di un culto, S. 100-110.

¹⁰⁹⁷ BARONE, Art. Halleluja, Sp. 1879-1880.

¹⁰⁹⁸ Siehe FRANK, Art. Serviten.

kanern und dem örtlichen Bischof Ardingo Foraboschi (1230–1249), der als Förderer der *vita religiosa* in seiner Diözese bekannt ist, einen Heiligenkult um die verstorbene Büsserin. Daraufhin wurde am 6. August 1246, drei Monate nach Humilianas Begräbnis, eine Umbettung der Gebeine vorgenommen. Sie wurden nun unter der Kanzeltreppe von *Santa Croce* aufbewahrt, wohl um auf signifikante Art und Weise ihre Zugehörigkeit zur franziskanischen Gemeinschaft zu demonstrieren und darauf zu verweisen, dass sich Predigt und Apostolat der Florentiner Franziskaner auf ihr Beispiel stützen.¹⁰⁹⁹ Während der Translationsfeierlichkeit lobte der Minderbruder Johannes Erri in einer Predigt öffentlich das heiliggemäße Leben der Verstorbenen.¹¹⁰⁰ Anschließend wurde Humilianas Lebensbericht bei dem bekannten florentiner Franziskaner Vito von Cortona in Auftrag gegeben. Allen Anstrengungen zum Trotz wurden die Guelfen im Januar 1248 aus der Stadt vertrieben und Friedrich von der kaiserlichen Partei der Ghibellinen zum Podestà der Stadt gewählt. Mit Unterstützung seines Vaters nahm er am 25. April 1249 auch noch Capraia und kurz danach San Miniato ein, so dass die Toskana weitgehend unter kaiserlicher Vorherrschaft stand. Als im September 1250 die Ghibellinen bei Figline Valdarno geschlagen wurden und Florenz abermals die Seiten wechselte, konnte dies den Unterdrückten als Zeichen göttlicher Fügung erscheinen. Demnach holte Humiliana drei Monate später zum Triumphschlag aus, als mit dem Tod Kaiser Friedrichs II. (am 13. Dezember 1250) die staufische Herrschaft in der gesamten Toskana zusammenbrach.¹¹⁰¹ Als Bestätigung des himmlischen Beistands diente die Nachricht, dass ein päpstlicher Bote, der während der Besetzung von Florenz in die Hände der Gegner geraten war, auf Anrufung Humilianas wieder freigekommen sei.¹¹⁰² Es folgten weitere Wunder und die Minderbrüder Michael, Bonamico, Hippolyt sowie der ebenfalls in *Santa Croce* lebende Bruder Vigor von Cortona sorgten in den kommenden vier Jahren dafür, dass diese gesammelt und eidlich beglaubigt wurden. Bruder Hippolyt trug die Berichte ab 1249 in einer Mirakelsammlung zusammen, in der er den Gotteslästerern (*Dei blasphemantes* - den Ghibellinen) „die gegen die heilige Umiliana wütend bellen und die den Geist Gottes mit hündischen Gebiss zerfleischen“, die Stärke der jüngst verstorbenen Heiligen vor Augen hielt.¹¹⁰³ Die Sammlung endet mit einer Antiphon, die damals offenbar zu Humilianas Ehren gesungen wurde:

Ave lux meridiana,
Humilis Humiliana,
Exaltata de hac vana valle ad cæli montana,
Nostræ pestis plagas sana,

¹⁰⁹⁹ Genauer dazu CIONACCI, Storia della beata Umiliana de' Cerchi, S. 166-67. Vgl. auch BENVENUTI PAPI, In castro poenitentiae, S. 76 sowie DIES., Umiliana dei Cerchim, Nascità di un culto, S. 100.

¹¹⁰⁰ Miracula 8.

¹¹⁰¹ Genauer dazu BENVENUTI PAPI, In castro poenitentiae, S. 79-84.

¹¹⁰² Miracula 8.

¹¹⁰³ *Ad honorem Dei, et B. Virginis Mariæ, et B. Humilianæ, et omnium Sanctorum et Sanctarum Dei, et ad confirmationem fidei devotorum præsentium, et excitandam devotionem fidelium futurorum, nec non et ad confusionem eorum, qui contra sanctam Dei ore rabido latrant, et canis dente lacerant spiritum Dei, ut convertantur et revertantur, ne pereant, tamquam spiritum Dei blasphemantes [...].* Miracula 1.

aspera ponens in plana,
 Contemplatrix & humana,
 pia, dulcis & spontana,
 Salva regna Christiana.
 Amen.¹¹⁰⁴

Formal waren mit der Vita und den ersten Mirakeln die wichtigsten Voraussetzungen für eine Seligsprechung erfüllt. Da aus dieser Zeit keine Quellen zu einem kurialen Heiligsprechungsantrag vorliegen, steht zu vermuten, dass der Bischof auf seine langjährigen Befugnisse zurückgegriffen (die den Bischöfen im Laufe des 13. Jahrhunderts von den Päpsten streitig gemacht worden) und die kultische Verehrung bestätigt hat.

Die Selige war zu einem Symbol der Ghibellinengegner geworden, weshalb den Anhängern des Kaisers das Betreten der Kirche verboten war. Die Papsttreuen sahen in ihrer Unterdrückung durch den Vater und andere männliche Verwandte eine Parallele zur Unterdrückung ihrer Heimatstadt durch den Tyrannen und Häretiker Friedrich II.¹¹⁰⁵

Die Familie der Cerchi übernimmt die Hauptrolle innerhalb der Humilianaverehrung

Später nutzte die Cerchifamilie (die in der Vita mit dem Bösen schlechthin gleichgesetzt wird, obwohl sie der Partei der Guelfen angehört hat), die zu einer bedeutenden Bankiersfamilie aufgestiegen war, das Potenzial der Humiliana-Verehrung.¹¹⁰⁶ Sie sorgte dafür, dass es am 4.11.1314 zu einer weiteren Umbettung von Humilianas Gebeinen kam, die nun in die Cerchikapelle, die nach einem franziskanischen Familienmitglied „Capella di Frate Arrigo“ benannt worden war, in den Neubau von *Santa Croce* (die Grundsteinlegung fand zwischen 1294 und 1295 statt) überführt wurden. Es handelt sich um die größte und eine der bedeutendsten Franziskanerkirchen Italiens. Der Bau gilt als „Pantheon von Florenz“, weil sich hier die Grabmäler der berühmtesten Künstler und Denker ihrer Zeit befinden. Michelangelo, Machiavelli, Gioachino Rossini, Guglielmo Marconi, Leon Battista Alberti, Vittorio Alfieri und Galileo Galilei sowie zahlreiche weitere berühmte Italiener fanden hier ihre letzte Ruhestätte. Dementsprechend kunstvoll ist die Ausstattung, an der neben Giotto und Taddeo Gaddi noch andere Meister gearbeitet haben.

Nach einer Überschwemmung im Jahr 1333 gelangten Humilianas Überreste in die Sakramentskapelle von *Santa Croce*, wo sie 1360 in einem ihr geweihten Altar beigesetzt wurden.¹¹⁰⁷ Nach der Demolierung des Altars 1565 kamen die Reliquien zusammen mit den Überresten anderer Heiliger in einen vergoldeten Kasten, der unter dem Hauptaltar seinen Platz fand. 1625 stellte Verio

¹¹⁰⁴ Siehe Ende der Miracula.

¹¹⁰⁵ Vgl. BENVENUTI PAPI, In castro poenitentiae, S. 84-87.

¹¹⁰⁶ Die Familie Cerchi spaltete Ende des 13. Jahrhunderts das Florentiner Patriziat in die Parteien der ‚Schwarzen‘ (Anhänger der Donatifamilie) und ‚Weißen‘ Guelfen (Parteigänger der Cerchi). Ausführlich zu den Cerchi und ihrer kultischen Verehrung berichtet CIONACCI in seiner „Storia della beata Umiliana de’ Cerchi“. Zu den Cerchi siehe auch S. Niccolo Machiavelli, Geschichte von Florenz, S. 81, 97-112.

¹¹⁰⁷ Zu den Translationen siehe DAVIDSOHN, Geschichte von Florenz, S. 134-35, Anm. 1 sowie CIONACCI, Storia della beata Umiliana de’ Cerchi, S. 166-73.

de' Cerchi gemeinsam mit Christine von Lothringen, der Ehefrau des Großherzogs Ferdinand I., die eine besondere Verehrung für Humiliana empfand, bei Papst Urban VIII. einen formellen Antrag auf Heiligsprechung. Diese blieb aus, doch scheint damals der Kult bestätigt worden zu sein.¹¹⁰⁸ 1733 gab der Senator Cerchio de' Cerchi einen Schrein für die Reliquien seiner Ahnin in Auftrag. Dieser befand sich solange unter dem Hochaltar von *Santa Croce* bis ihre Gebeine erneut transferiert und nun in einem gläsernen Sarkophag über dem Seitenaltar der Capella Canigiani, den Erben der Cerchifamilie, am Zugang zum Klosterhof von *Santa Croce* ihren Platz fanden.



Lorenzo Ghiberti (1378-1455) hat ein Reliquiar in Form einer Porträtbüste Humilianas geschaffen, die sich heute im Museo di Santa Croce befindet

5.5.3. Aufbau und Inhalt der Vita beatae Humilianae de Cerchis

Der Lebensbericht der seligen Humiliana besteht aus sechs Kapiteln sowie einem Prolog, der sämtliche Zeugen (insgesamt 33) ihres heiliggemäßen Lebens auflistet. Angeführt wird die Liste von drei Franziskanern: Bruder Michael, Bruder Vito und Bruder Bonamicus, bei den übrigen Zeugen handelt es sich ausschließlich um Frauen, darunter Humilianas Verwandte, zwei Schwestern (wohl keine Nonnen), eine Reklusin sowie andere vornehmlich verheiratete Frauen.

Ungewöhnlicherweise beginnt das erste Kapitel nicht mit Humilianas Kindheit und Jugend, sondern setzt bei ihrer Verheiratung und der sich daran anschließenden Konversion, also mit dem Beginn ihres Bußlebens ein. Vito von Cortona zeigt, wie der Verlust der Jungfräulichkeit dazu führt, dass sie Pomp und Schmuck ablehnt und statt Freude nur noch Leid empfindet, bis die Ermutigung einer weiblichen Verwandten wieder neuen Sinn in ihr Leben bringt. Seitdem besucht Humiliana täglich die Messe, um ihre Sünden zu beichten und widmet sich den Werken der Barmherzigkeit – sie verteilt Almosen, bekleidet die Nackten, stärkt die Schwachen, besucht die

¹¹⁰⁸ Acta Canonizationis Beatae Humilianae de Cerchiis, in: AASS: Mai. IV, S. 413-418.

Kranken und zeigt Mitleid mit den Elenden.¹¹⁰⁹ Ihr barmherziges Schenken vergleicht Vito mit dem heiligen Martin, wie dieser zertrennt sie ihre Kleidung, indem sie von einem Kleid, einem Geschenk ihres Ehemanns, alles Überflüssige (den Saum, die weiten Seitenteile und die Ärmel) entfernt, um von dem Geld, welches sie für den wertvollen Stoff erhält, Nahrungsmittel für die Bedürftigen zu kaufen. Das Gespött der Leute bleibt nicht aus und da auch ihr Ehemann alles andere als erfreut ist, entfernt sie seitdem nur noch heimlich Essenreste vom Tisch. Nachts bäckt sie eigenhändig Brot und verteilt es am folgenden Tag mit einigen Gefährtinnen an die Armen. Zuletzt verschenkt sie sogar das häusliche Leinen (ihr Federbett erhalten die Dominikanerinnen). Aus Verehrung für die heilige römische Kirche und die Sakramente fertigt sie Paramente für den Altar.¹¹¹⁰ Außerdem sucht sie regelmäßig die Stätten der Heiligen auf, erwähnt werden: das Klarissenkloster von Monticelli und das Franziskanerhospital von San Gallo.¹¹¹¹ Vito preist Humilianas Demut und lobt sie, weil sie über ihre Gotteserfahrungen Schweigen bewahrt.¹¹¹² Überdies rühmt er ihre Geduld, die sie, ohne zu klagen, selbst schwere Krankheiten geduldig ertragen lässt. Wenn ihre Kinder krank sind, sagt sie ihnen, dass es besser sei jungfräulich und rein zu sterben, als zu genesen und zu heiraten.¹¹¹³ Wobei Vito betont, dass Humiliana während ihrer Ehe nicht nur unter der eigenen Unkeuschheit leidet, sondern auch Schuldgefühle wegen des Gewerbes ihres Ehemanns empfindet. Sein früher Tod befreit sie von der Belastung und gibt ihr Gelegenheit, sich für kurze Zeit uneingeschränkt der Armenfürsorge und der Andacht zu widmen. Dieser Moment wird in der Vita als Gnadenzeit geschildert, in der ihr zahlreiche Visionen und Erscheinungen zuteil werden.¹¹¹⁴

Wenig später kehrt Humiliana unter dem Druck der Verwandten ins Elternhaus zurück und muss sich mit aller Kraft dem Drängen ihrer männlichen Verwandten widersetzen, die sie erneut verheiraten wollen. Sie will sich jedoch lieber in einen brennenden Ofen stürzen, als abermals ins Brautbett zu steigen, da sie sich schon längst für den einzig wahren Bräutigam entschieden hat.¹¹¹⁵

¹¹⁰⁹ *Domina quadam Humiliana nomine [...] cum esset annorum XVI, tradita est nuptui a parentibus: et quasi Deo plena, uno mense peracto post adventum suum ad virum, spernere cepit pompas seculi et ornatus, ita ut faciem non ornaret; et vestimentorum cultus, quæ ob viri reverentiam portabat, erant sibi non ad gaudium, sed ad crucem tantum; quadam Domina cognata sua eam ad hoc hortante, eo quod et ipsa Deum timebat, et in his quæ Dei sunt quotidie versabatur. [...] In primo igitur anno suæ conversionis celebrari fecit Missas quotidie pro peccatis, et quantas eleemosynas ipso anno distribuerit in vestiendo nudos, in refocillando debiles, in visitando infirmos, compatiendo miseris, operibus pietatis, dicere non possemus.* VHC I.2.

¹¹¹⁰ VHC I.3 u. 4.

¹¹¹¹ VHC I.5.

¹¹¹² *Et mirum valde est, quod postquæ cepit Deum cognoscere, ab ore suo prolatum non est, nisi magnæ humilitatis verbum. Et cum sic arderet intrinsecus amore divino, non erat ausa de Deo proferre sermonem, nisi quod aliquando invita, verba divini incendii duo & ad plus tria humiliter emittebat.* VHC I.3.

¹¹¹³ *Si quando infirmarentur pueruli sui, non erat multum sollicita, nec turbabatur de morte ipsorum, sed aiebat dicens: O quam beati essent, si tam immaculati discederent, sic secum virginitatem portantes. Potius volo quod moriantur, si voluntas Dei est, et vadant ad gloriam, quam ut vivant; ne ipsos contingat aliquando Deum offendere, et partem perdere illius summæ caritatis et hereditatis æternæ.* VHC I.6.

¹¹¹⁴ VHC I.6.

¹¹¹⁵ *In illa oratione tanta superfusa est gratia, ut quasi ebria videretur; et tantam cordis accepit constantiam de non nubendo, et tanta veri Sponsi certificata est voluntate, quod ante flammæ quam viro parata erat tradere corpus suum: et ex tunc ad prima verba, quæ de recipi-*

Unter diesen Umständen verwehrt ihr der Vater die zustehende Mitgift und zwingt sie, vor Gericht darauf zu verzichten. Humiliana verliert ihren gesamten Besitz und klagt, fortan im elterlichen Haus nicht wie eine Tochter, sondern wie eine Dienerin oder Leibeigene leben zu müssen.¹¹¹⁶ Besonders bereut sie, dass sie nicht länger in der Lage ist, mit materiellen Gaben für die Bedürftigen zu sorgen. Daher engagiert sie sich nun auf andere Weise, indem sie wohlhabende florentinische Frauen um Geld für die örtlichen Armen Klarissen bittet.¹¹¹⁷

Humiliana wird Terziarin

Das zweite Kapitel trägt die Überschrift: „Über die Annahme des Terziarenhabits“. Es zeigt, dass die Werke der Barmherzigkeit nur die Vorstufe zu Humilianas Heiligkeit sind. Damit ihr tugendhaftes Leben zu einem heiligen wird, muss sich ihr öffentliches Leben in ein asketisches Dasein verwandeln. Infolge dessen beschreibt der Hagiograph, wie im zweiten Jahr ihrer Bekehrung eine Wandlung in Humiliana vorgeht. Daraufhin konzentriert sie sich nicht länger auf die Armenfürsorge, sondern widmet sich verstärkt der Buße und dem Gebet, wofür sie mit Visionen belohnt wird. Mehr und mehr entfernt sie sich von der irdischen Welt und wünscht sich, ins Kloster der Armen Klarissen von Monticelli einzutreten. Vito beteuert, dass Gott anders entschieden und ihren Klostereintritt verhindert hat, um ihr Exempel in der *ecclesia militans* für alle sichtbar zu machen.¹¹¹⁸ Es sei daher sein Wille gewesen, dass Humiliana dem dritten franziskanischen Orden, den er als einen der mächtigen Stützpfeiler bezeichnet, die das himmlische Jerusalem tragen, beiträgt:

„Indem die göttliche Weisheit sich selbst ein Haus errichtete, in welches sie sieben Pfeiler stellte, sandte sie ihre Dienerinnen, damit sie die verschiedenen Gründer der Orden herbeirufe, damit sie als Festung und Ummauerung die Stadt schützen [...] und sie entsandte auch diese wundervolle Begründerin eines neuen Lebensweges und heiliger Erneuerung.“¹¹¹⁹

Vito stilisiert Humiliana zur Begründerin des franziskanischen Laienordens und betont, dass sie durch das Anlegen des Bußgewands eine ebenso authentische Franziskanerin wurde, wie die Brüder und Schwestern des Ersten- und Zweiten Ordenszweigs:

endo marito audivit, confidenter respondit, dicens: Quid me laceratis quotidie de marito? Adducite ad me illum cui me tradere cupitis, et ex alia parte faciatis mihi fornacem accendi, ut inter utrumque posita eligam quod voluero. VHC I.7.

¹¹¹⁶ Humiliana sagt: *Pater non est necesse hoc fieri: fiat tamen voluntas vestra, dummodo ego non jurem, quia non jurarem aliqua ratione. Non dicebat hoc quia crederet juramentum esse illicitum, sed jurare pro temporalibus non volebat. Tunc per instrumentum extortae sunt sibi dotes a patre: quod ipsa postea recognoscens, ait: Non percepi quod fraudulenter vellet erga me agere pater meus: ecce privavit me dotibus quas mihi dederat, benedictus Deus: et non reclamans, sed patienter ferens, paupertatis amatrix dixit: Ut video non est fides in terra, quia pater filiae, et filia patri detrahit et denegat veritatem. Habeat igitur me pater meus in domo sua deinceps, non ut filiam, sed ut famulam et ancillam.* VHC II.8.

¹¹¹⁷ *Et quoniam fervori suo non satisfacerebat eleemosyna manus suae, visitabat nobiles Dominas et discretas et timentes Deum civitatis Florentinae, petens ab eis humiliter eleemosynas pro inclusis Sororibus pauperibus amore Domini Jesu Christi [...].* VHC II.9.

¹¹¹⁸ *Intrare voluit in monasterium S. Mariae de Monticellis Inclusarum pauperum Dominarum, sed Deus, qui aliud de ipsa decreverat, non permisit. Nolebat enim Deus amplius accensam lucernam latere sub modio, et ideo posuit eam super candelabrum in altitudinem vitae et exempli, ut luceret omnibus qui in domo sunt, hoc est in Ecclesia militanti.* VHC II.11.

¹¹¹⁹ *Dum divina sapientia domum sibi edificans, in qua excidit columnas septem, mitteret ancillas suas, id est varios Ordinum Fundatores, ut vocarent ad arcem, id est altitudinem vitae in via gratiae; et mania civitatis, id est ad aeternorum gloriam praemiorum; misit et hanc novae vitae ac sanctae conversationis mirabilem Fundatricem.* VHC II.11.

„Was fehlte ihr zu einem monastischen Leben – ihr, die in beständiger Stille und unter Einhaltung der strengen Regeln lebte? Was tat sie Geringeres als die heiligen Eremiten – sie, die ihre Einsamkeit inmitten der Stadt fand und ihr Brautgemach in eine Zelle verwandelte? Ertrug sie weniger Schwierigkeiten als die heiligen Schwestern von San Damiano – sie, die fortwährend ohne Essen und Trinken lebte? [...] Wie konnte sie zu einem erfüllten Leben als das der Franziskanerbrüder finden – sie, die das Evangelium so vollständig bewahrte? Denn, zu all dem war sie in der Lage, sie verteilte all ihren Besitz an die Armen und schenkte ihren Körper und ihre Seele Gott. Während andere dem Herrn dienten, indem sie die Welt und ihre Elternhäuser verließen und in die Einsamkeit flohen, fand diese Frau die Einsamkeit im väterlichen Haus. Im edlen Dienst des Herrn besiegte sie die Welt und die Sünde inmitten der Welt.“¹¹²⁰

Der Franziskaner preist Humiliana als Braut Christi, lobt ihre Kontemplation und ehrt sie als lebendes Vorbild. Durch ein Ölwunder präsentiert er sie überdies als kluge Jungfrau.¹¹²¹

Dann schildert er ausgiebig ihre Bedrängnis und ihre Versuchungen. Immer wieder erscheint ihr ein Dämon – mal würgt er sie aus Wut über ihre Frömmigkeit; mal schlägt er sie, so dass sie sich vor Schmerzen nicht rühren kann; dann wieder nimmt er die Gestalt einer riesigen Schlange an, so dass sie aus Furcht ins Bett kriecht und sich mit ihren Kleidern bedeckt bis er auf ihr Gebet hin plötzlich verschwindet; oder er erscheint in der Gestalt geistlicher Personen, wie der des Abtes oder des Beichtvaters Michael; ein anderes Mal schleudert er Tote und Ermordete durch ihr Zimmer, wobei er ihr sagt, dass die mit ihr befreundeten Dominikanerinnen aus Eifersucht um ihre Geliebten die Morde veranlasst hätten; während der ghibellinisch-guelfischen Kämpfe versucht er, sie aus ihrem Wohnturm zu treiben, indem er ihr sagt, dass die Stadt in Flammen steht.¹¹²² Insgesamt vierzig Mal erscheint der Dämon, um ihre Andacht und ihr Gebet zu stören, doch sie ist stärker und besiegt den Feind.

Das dritte Kapitel zeigt Humiliana in einem bereits fortgeschrittenen Status. Hatte sie früher versucht, die körperliche Not der Menschen zu beenden, so geht Humiliana nun gegen seelische Missstände vor. Statt Nahrung und Bekleidung verschenkt sie spirituellen Rat, Bittgebete und Prophetien. Unter den zahlreichen Hilfsleistungen sticht besonders ihr Engagement für religiöse Frauen und Franziskanerbrüder hervor. Der Religiösen Gisela von Mucello, die einen Rückzug in die Einsamkeit wünscht, rät sie wegen der ständigen Gefahren, denen sie dann ausgesetzt wäre,

¹¹²⁰ *Alii Spiritus sancti ductu, ad unum vitæ regnum in novitate vite, properantes, variis moribus et honestatis habitu singuli proprios Ordines distinxerunt: hæc honesto tertii Ordinis habitu retento, ad idem regnum advolans, et aliarum Religionum formam tenens, circa ea quibus magis proximatur Deo, id est dilectionem Dei, totis viribus laboravit. Quid sibi de vita monastica defuit, quæ in tam continuis silentiis et observationibus vixit? Quid minus sanctis Eremitis habuit, quæ in meditullio civitatis sibi solitudinem invenit, et thalamum in carcerem commutavit? Quid minus sanctis Sororibus S. Damiani asperitatis sustinuit, quæ in cibis et potibus tam sobrie vixit? Recreata modico somno, noctem totam in orationibus expendebat; et quanta tunc persundebatur gratia, dicere possunt qui viderunt, secundum quod percipere potuerunt. O quantis perfundebantur lacrymis illæ genæ et pectus beatum, quia non lacrymæ sed rivuli videbantur, quæ de ipsius oculis emanabant. Qualiter Minorum Fratrum vitam plenius tenere potuit, quæ Christi Evangelium tam perfecte servavit? Nam distractis omnibus quæ habere potuit, omnia pauperibus distribuit, et corpus et animam fideliter Domino mancipavit. Alii relicto seculo et paternis mansionibus, ad solitudinem fugientes, Domino militarunt; hæc in domū patris solitudinem adducens, militando nobiliter vixit mundum, et vitium in medio mundanorum.* VHC II.11.

¹¹²¹ VHC II.15.

¹¹²² *Surge Humiliana, ut videas quæ fiunt: ecce tota civitas destruitur et igne consumitur, et ignis tuæ domui appropinquavit.* VHC II.19. Zu den anderen Versuchungen siehe EBD., II. 16-19.

lieber so weiter zu machen wie bisher.¹¹²³ Der Reklusin Sobilia, die wegen eines gebrochenen Arms zu ihr kommt, hilft sie durch die Kraft des Gebets.¹¹²⁴ Den örtlichen Franziskanern steht Humiliana als spirituelle Ratgeberin zur Seite. Einem Bruder, der von Versuchungen gequält wird, empfiehlt sie das Gebet und befreit ihn so von seinem Leid.¹¹²⁵ Überdies erfüllt sie die Wünsche von drei weiteren Franziskanern – Bonacursus de Tuderto gewährt sie den Geschmack göttlicher Gnaden, das Herz Bruder Michaels füllt sich auf ihre Fürsprache hin wieder mit Andacht¹¹²⁶ und einen weiteren Bruder befreit sie von teuflischen Versuchungen.

Innerhalb der Vita lehrt Humiliana, um ihren spirituellen Rat gebeten, ein dreistufiges Aufstiegschema zum Erreichen der Perfektion – am Beginn steht die Reue über die begangenen Sünden und die verlorene Zeit, es folgt die Reue über den Gott erwiesenen Undank und zuletzt das Nachdenken über Gott und die Freude darüber, dass er dir dienen will.¹¹²⁷ Indem Vito im Anschluss über Humilianas strenge Nahrungsaskese,¹¹²⁸ ihr Schweigen, ihre Selbstkasteiungen¹¹²⁹ und ihren Tränenfluss beim Gedenken an die Passion Christi berichtet, zeigt er, dass ihre asketische Praxis Ausdruck ihrer Identifikation mit Christus ist.¹¹³⁰ Er berichtet, dass Bruder Michael regulierend eingreift, wenn sie zu streng mit sich ist.¹¹³¹ Dieser Hinweis sowie die Erwähnung ihrer ständigen Nachtwachen, in denen sie die Geheimnisse des christlichen Glaubens überdenkt, und ihre häufigen Kirchbesuche, die stets mit dem Empfang des heiligen Sakraments verbunden sind, sind wohl dazu gedacht, Humilianas Orthodoxie herauszustellen.¹¹³² Am Ende lobt Vito sie nochmals für ihre Demut, die dazu führt, dass sie sich statt Emiliana nur noch Humilia-

¹¹²³ *Item quodam alio tempore, cum prædicta Gisla tentatione diabolica graviter tentaretur, ita ut omnino sola existere cuperet in desertis: cum periculosum sit mulieribus solitudo, recommendavit se B. Humiliana: qua tribulationi condolente, ipsaque pro ea Dominum rogante, est illico liberata.* VHC III.22.

¹¹²⁴ EBD.

¹¹²⁵ EBD.

¹¹²⁶ *Frater Bonacursus de Tuderto de Ordine Minorum [...] rogans ut per eam a Deo devotionis donum aliquod obtineret. [...] Mirum in modum, sicut dixit, post paucos dies, cum esset prædictus Frater solus in ecclesia, tanta sibi superinfusa est gratia, ut abundanter divina dulcedine degustata, ita ebruius effectus est, plenus divinitatis vino, quod extra se factus plenitudinem gratiæ suscipere non poterat stricto sinu, et sensus corporeos in parte maxima sibi visus est amisisse. Hoc etiam ei contigit orante ipsa eo præsentem in quodam loco iuxta civitatem. Similiter Fratre Michaële orante quadam die præsentem ipsa, et non habente devotionem, quasi motus intrinsecus dixit ei: Filia mea, roga pro me, quia ego sum totus siccus. [...] Cui obediens obedientiæ filia, levatis oculis in cælum oravit ad Dominum. Cui statim tanta infusa est gratia, quod evidentissime appareret quod, recipere non posset infusæ gratiæ plenitudinem: et tunc ipsa Beata in talibus raptata est. Domina Bene, divinæ consolationis particeps, orans quadam vice præsentem B. Humiliana, coram tabula ipsius Sanctæ, cum oraret ut meritis famulæ suæ aliquid consolationis reciperet a Domino, tantam gustavit dulcedinem gratiæ quantam numquam meminerat se gustasse.* VHC III.24

¹¹²⁷ *Dicebat enim alii: Volo quod transcendas tres gradus: scilicet ut primo defleas peccata tua et tempus amissum; secundo ut deploras ingratitudinem, quia gratiam Dei non cognoveris, et deplora Christi Domini passionem; tertio quod de Divinitate cogites et gaudeas, prout tibi Deus ministrabit.* VHC III.25.

¹¹²⁸ VHC III.28-29.

¹¹²⁹ VHC III.30.

¹¹³⁰ *Felix Humiliana, totius perfectionis sedula imitatrix, quanto studio compatiendo sequeris Jesum dilectum tuum, quæ sentire voluisti, quæ ipse in suo immaculato corpore pro nostra salute sentivit. Deus enim noster quadraginta diebus jejunavit continuus, ut nos ab esu ligni vetiti restitueret innoxios [...].* VHC III.27-29.

¹¹³¹ VHC III.28 u. 30.

¹¹³² VHC III.31-33.

na nennen lässt.¹¹³³

Kapitel vier berichtet über Humilianas Martyriumswunsch sowie ihre zahlreichen Gnadengaben: Ekstasen, Visionen, Prophetien und Wunder. Angesichts der Machtkämpfe in Florenz verspürt sie den Wunsch, für den Frieden ihrer Stadt das Martyrium zu erleiden.¹¹³⁴ Der Wunsch tritt noch an anderer Stelle hervor. Als ihr Vater ihr droht, sie in ihrem Wohnturm einzumauern, und ihr Cousin Galgano sie vertreiben will, lobt sie Christus dafür.¹¹³⁵ Vor dem Hintergrund dieser Bedrängungen verweist Vito auf ihre Begnadung, indem er über ihre Prophetien berichtet, bei denen sie: den Tod ihrer Verwandten Rubea und den ihres Cousins Galgano vorher sieht,¹¹³⁶ die Flucht einer Frau aus dem Orden weissagt und dadurch auf die Notwendigkeit eines Noviziats aufmerksam macht, das wenig später Eingang ins Ordensrecht findet.¹¹³⁷ Außerdem berichtet Vito, wie sie einmal in ihrem Turm überraschend von ihrer kleinen Tochter Rigalis besucht wird, die beim Anblick der lang entbehrten Mutter zu Boden stürzt und wie tot liegen bleibt. Auf Humilianas Flehen tritt plötzlich ein schöner Knabe aus dem Bild der Gottesmutter hervor und heilt das Mädchen durch das Zeichen des Kreuzes. Vielleicht wollte Vito nicht den Eindruck erwecken, dass das irdische Leben für sie Bedeutung hatte (zumal er zuvor beteuert hat, dass Humiliana ihren Kindern einen jungfräulichen Tod empfohlen hat), denn er behauptet, sie habe dies nur getan, um einen Skandal zu vermeiden.¹¹³⁸

Das fünfte Kapitel ist Humilianas letzter Krankheit und ihrem Tod gewidmet. Vier Monate dauert der Todeskampf bei dem sie durch Hustenanfälle, Magen- und Nierenleiden, Blutergüsse und Wassersucht gequält wird. Ihre Erkrankung schildert Vito als Aufopferung für das Jesuskind, das ihr eines Nachts schwer erkrankt erscheint. Zutiefst gerührt bietet sie ihm an, seine Last auf sich zu nehmen. Seitdem erscheint ihr das dankbare Kind immer wieder und stärkt sie.¹¹³⁹ Wenn es

¹¹³³ VHC III.32.

¹¹³⁴ *Cupiebat enim divina legis amatrix per omnia sequi Christum, et nihil in hoc mundo proprium possidere. Verbum Christi portabat in pectore, ubi dicitur, Nisi quis renuntiaverit omnibus, quæ possidet non potest meus esse discipulus; et Si quis petierit a te tunicam, dimitte ei et pallium. De illata sibi injuria dotium pro Christi nomine parum curavit aut nihil: desiderabat autem culmen perfectionis attingere, et quantum possibile est humanæ fragilitati, in dilectione Dei altius sublimari; idcirco per viam consilii ambulabat intrepida, et non ad sinistram vel ad dextram aliquatenus declinabat.* VHC IV.36.

¹¹³⁵ VHC IV.37.

¹¹³⁶ VHC IV.39.

¹¹³⁷ Die Weihe der Frau erfolgte mit Unterstützung Bruder Michaels: [...] *Dic Fr. Michaëli, quod non laudes florem ante fructum, nam et ego pro ea rogans, non percepi quod ipsa velit servire Deo in corporis puritate: quod & factum est, quia paulo post tradita est marito. Quadam die intelligens, quod Domina Tabernaria, sollicita de filio suo Ubertino, qui egressus erat de ordine Fratrum Minorum, rogaret quod reciperetur, dixit: Ipse revertetur ad Ordinem et recipietur, sed egredietur iterum post, in eo non longa mora contracta. Quod factum est: quia cum complisset annum probationis, recessit ab ordine liber, professione non facta: post aliquot menses receptus est iterum professionem faciens Ordini ut debuit; et modica contracta mora recessit sponte, jam Ordini obligatus.* [...] VHC IV.40.

¹¹³⁸ [...] *cum non inveniret ibi pulsum, astimans eam mortuam, obstupuit multum ex subitanea morte filiae, et suorum scandalo quod timebat.* [...] VHC IV.43.

¹¹³⁹ VHC V.44-46.

einmal nicht bei ihr ist, lindert der Himmelsherrscher an seiner Stelle ihre Not. Einmal, als sie großen Durst verspürt und keiner da ist, um ihr zu helfen, schickt er ein sehr schönes Mädchen zu ihr.¹¹⁴⁰ Ein anderes Mal sieht Humiliana einen wunderbaren Blitz, von dem sie glaubt, es sei der Heilige Geist.¹¹⁴¹

Als Humiliana im Sterben liegt, erscheint der Teufel, um ihre Seele mit sich zu nehmen. Eine Reliquie vom Haar der Gottesmutter und deren Gemälde, nebst einem Kruzifix, die der Todkranken auf den Leib gelegt worden sind, vertreiben den Bösen. In ihrem siebenundzwanzigsten Lebensjahr, am 19. Mai 1246, stirbt Humiliana. Ihren Tod empfindet sie als Umarmung des Gekreuzigten, worin nochmals ihre besondere Begnadung zum Ausdruck kommt.¹¹⁴²

Abschließend weist Vito darauf hin, dass der damalige Bischof von Florenz, Ardingus von Pavia, Humilianas vorbildliches Handeln bereits zur ihren Lebzeiten in seinen Predigten gepriesen hat.¹¹⁴³ Nach ihrem Tod soll es im Volk zu einer großen Verehrung gekommen sein, worauf die Verstorbene mit riesigem Geleit in der Franziskanerkirche *Santa Croce* in Florenz beigesetzt wurde. Bereits damals sahen die Minderbrüder in ihr eine neue Heilige.¹¹⁴⁴ In einem kurzen Bericht über die ersten posthumen Wunder vergleicht Vito Humiliana, wegen der Art ihrer Konversion, mit der heiligen Maria Magdalena.¹¹⁴⁵ Er erzählt, wie die reich geschmückte Verstorbene in Begleitung der biblischen Sünderin mehreren frommen Frauen erscheint.¹¹⁴⁶ Als sie von ihnen befragt wird, wofür sie ihren Schmuck erhalten hat, antwortet Humiliana, dieser sei die Auszeichnung für ihre Keuschheit, ihr reines Gewissen, ihre Demut, ihre guten Taten im Dienst der Nächstenliebe, ihr Martyrium, das sie im Geiste erlitten hat und ihren Wunsch, dem Vorbild der heiligen Jungfrau zu folgen.¹¹⁴⁷ Die Vita endet mit der von Vito bekundeten Gewissheit, dass

¹¹⁴⁰ VHC V.50.

¹¹⁴¹ VHC V.51.

¹¹⁴² VHC V.51.

¹¹⁴³ VHC V.54.

¹¹⁴⁴ *Credimus eam immediate separatam a carne sine alia purgatione, ivisse ad Dominum, sicut scripta praesentia manifestant.* VHC V.57.

¹¹⁴⁵ VHC VI.58.

¹¹⁴⁶ *Post obitum suum, in vigilia S. Mariae Magdalene (ut ita loquar) Domina quadam honestae conversationis orante, vidit B. Mariam Magdalenam et B. Humilianam simul facie rutilantes: in qua visione meditans in Deo multa gratia sibi infusa est, et ineffabilem Dei dulcedinem degustavit: quod meritis S. Humiliana habuisse se dixit. Alia quaedam sanctae conversationis Religiosa, in semitis contemplationis studens, turbata est, eo quod mente quibusdam caliginosis nebulis obfuscata, in Deum ipsam mentem dirigere non poterat ut solebat. Quae cum anxietur in talibus et dormitaret, oculis semiclausis vidit B. Humilianam, viam universae carnis jam ingressam, venientem ad se et dicentem. Quiesce in Trinitate, Carissima, tantum: et hoc dicto disparuit, et ipsa religiosa cum hilaritate spiritus, mentis turbatione fugata et liberata surrexit.* VHC VI.58-61.

¹¹⁴⁷ *Quae omnia cernens, admirata est non modicum praedicta religiosa persona, propter pompas gloriae, quibus Sanctam adornatam videbat, dicens: Humiliana, quid est hoc quod video? Coronaris enim quasi aureola virginali. Quae respondens ait: Hoc fecit Dominus meus mihi propter dolorem virginis perditae matrimonii causa, quem jugiter in meo corde portavi. Et cum interrogaretur de alia corona, quam portabat; respondit: Hoc mihi datum est propter fidem castitatis, quam inviolatam Domino meo servavi. Interrogata quid sibi vellet tam decora facies et claritas oculorum, dixit: Hoc est puritas conscientiae, quam habebam. Interrogavit eam de indumento et fimbriis ejus, purpura auroque ornatis, et dixit: Albedo vestis humilitas est, et opera bona in caritate facta; purpura vero fimbriarum, quae rubea est, martyrium designat, quod in mente portavi, et affectus desiderii videndi B. Virginem in specie pulchritudinis suae quem habebam [...]* VHC VI.60.

die Verstorbene, ohne das Fegefeuer zu passieren, direkt zum Herrn gelangt.¹¹⁴⁸

Zwei spätere Mirakelsammlungen: Die Apparitiones post mortem und die Miracula intra triennium ab obitu patrata

Der Minderbruder Hippolyt hat die Vita wenig später ergänzt und weitere posthume Erscheinungen und Mirakel hinzugefügt.¹¹⁴⁹ Seine erste Schrift *Apparitiones post mortem* enthält alle jene wundersamen Ereignisse, die sich in der Zeit von 1246-1249 zugetragen haben, wohingegen das Werk *Miracula intra triennium ab obitu patrata* nur jene Mirakel nennt, die sich drei Jahre später ereigneten, ohne die bereits erwähnten Wunder zu wiederholen. Um größtmögliche Glaubwürdigkeit zu erzielen, geht Hippolyt sehr sorgfältig vor. In seiner ersten Auflistung der einzelnen Visionen, Erscheinungen und Wunderheilungen macht er ganz genaue Angaben zu den betroffenen Personen, gegebenenfalls weiteren Zeugen, zum Jahr des Ereignisses und in einigen Fällen auch zum Jahr der eidlichen Beschwörung sowie den dabei Anwesenden. Bei den späteren *Miracula* sind nur die ersten neun Wundererzählungen ähnlich ausführlich, neben den Hauptzeugen werden sogar noch weitere Beobachter aufgeführt. In den *Apparitiones* sind vor allem Frauen (acht von zehn Personen), darunter Verheiratete, Religiöse, als fromm oder nicht näher bezeichnete Frauen¹¹⁵⁰ und Franziskanerbrüder (zwei) betroffen.¹¹⁵¹ Bei den Ereignissen überwiegen die visio-nären Erscheinungen. Wunderheilungen sind dagegen seltener (drei von zehn).¹¹⁵² Die posthume Erscheinung der Seligen erfüllt ganz unterschiedliche Zwecke: mal stärkt Humiliana die Betroffenen, mal hilft sie in Notsituationen, mal unterstützt sie sie bei ihren religiösen Aufgaben, mal spricht sie Prophezeiungen aus oder erteilt heilsame Ratschläge. Das oben erwähnte Wunder, bei dem Humiliana einen päpstlichen Boten aus der Gefangenschaft befreit, zeigt deutlich den politischen Aspekt der Mirakel. Dem entspricht ein weiteres Wunder, bei dem die Selige die Dienstmagd Benvenuta vor dem Tod durch zwei sarazenische Henker errettet. Diese war wegen Hochverrats angeklagt worden, weil sie während der ghibellinisch-guelfischen Auseinandersetzung den Papsttreuen geheime Botschaften übermittelt hatte. Auf Anrufung Humilianas entkam Benvenuta dem sicheren Tod.¹¹⁵³ Neben der Schutzfunktion für die Parteigänger der Guelfen

¹¹⁴⁸ *Credimus eam immediate separatam a carne sine alia purgatione, ivisse ad Dominum, sicut scripta præsentia manifestant.* VHC VI.57.

¹¹⁴⁹ Ippolito von Florenz, *Apparitiones post mortem* (BHL 4042), in: AASS Mai. IV, S. 401-403 (im Folgenden *Apparitiones* zitiert) sowie DERS., *Miracula intra triennium ab obitu patrata* (BHL 4043), in: AASS Mai. IV, S. 403-408 (im Folgenden *Miracula* zitiert).

¹¹⁵⁰ *Apparitiones*, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72.

¹¹⁵¹ *Apparitiones*, 63, 71.

¹¹⁵² *Apparitiones*, 67, 68, 69.

¹¹⁵³ *Mulier quadam, Benevenuta nomine, Faventina natione, stabat cum quodam nobili Milite D. Bonacurso Bellincione de Adimaribus pro famula, eo tempore quo fuerunt Guelfi per Regem, filium Fredirici, de Florentia expulsi. Hac fuit incusata ad Potestatem ejusdem civitatis, quod discurrans huc et illuc circa Florentiam, dictos Guelfos occulto foveret. Qua de re vel ob quam causam comprehensa, et a duobus Saracenis coram omni Curia cum magno saxorum pondere in eculeum elevata, vocit se Deo et B. Humiliana pro liberatione sua, munera oblationis et jejuniorum promittens: sicque ter sursum elevata, meritis ipsius Sanctæ, qualibet vice ruptus est funis quo traheretur.* *Miracula* 28.

diente die Selige weiblichen Religiösen als Vorbild. Ihnen allein zeigte sie sich in ihrem himmlischen Glanz. Die bekehrte Bonavicina sah in einer Vision, die sie während der Messe hatte, Humiliana zusammen mit Bruder Michael und drei Frauen als leuchtende Sterne vor dem Altar stehen.¹¹⁵⁴

Offenbar wollte Hippolyt mit seinem zweiten Werk - den *Miracula* - den erneuten Beweis der Heiligkeit Humilianas antreten.¹¹⁵⁵ Vielleicht hielt man die bis dahin aufgezeichneten Erscheinungen für nicht aussagekräftig genug. Wieder sind es vor allem Frauen, die über Wunderheiligen berichten, am zweithäufigsten sind Kinder und erst dann folgen Männer (23 Frauen, 9 Männer darunter ein Franziskaner und 14 Kinder). Unter den Zeugen befinden sich die drei Dienerinnen der Verstorbenen, ihre Stiefmutter, einige ihrer Schwägerinnen und Schwestern sowie eine Reihe von Religiösen (mehrere Frauen¹¹⁵⁶ und ein Mann), die Humiliana zu Lebzeiten gekannt hatten. Von den männlichen Verwandten sagte kein einziger als Zeuge aus. Diesmal sind es vor allem Heilwunder, die sich entweder nach einem Gelübde, nach eindringlichem Gebet, nach dem Besuch des Grabes der Seligen und in einem Fall durch die Berührung mit Erde von ihrem Grab ereignet haben. Seltener ist die Befreiung aus Gefangenschaft (zweimal) oder Belagerung (einmal) sowie die Vertreibung von Dämonen. Häufig pilgern die Betroffenen (oder deren Angehörige) nach dem Wunder zu Humilians Grab und opfern Wachsfiguren als Votivgaben, worin sich deutlich die Volkstümlichkeit der Humilianaverehrung zeigt.¹¹⁵⁷

5.5.4. Die Vita beatae Humiliana de Cerchis – Ein früher Lobpreis auf den Dritten franziskanischen Orden vor dem Hintergrund der Ghibellinsch-Guelfischen Kriege

In der *Vita beatae Humiliana de Cerchis* preist Vito von Cortona die florentiner Büsserin als Modell 'wahren' franziskanischen Lebens. Dennoch war der Lobpreis des Terziarenwesens nicht gegen

¹¹⁵⁴ *Visum erat ei esse in quodam deserto, in quo erat arbor magnae altitudinis et pulchritudinis: sub qua arbore vidit indutum Fratrem predictum quasi ad dicendam Missam, ut ante eum altare, super quo erat....et retro ipsum Fratrem vidit B. Humilianam, indutam vestimentis laneis albis, et velatam velo albo: et retro eam vidit tres Dominas, similiter vestitas vestimentis laneis albis et velatas velis albis. Et completa Missa apparuerunt super altare quatuor stellae valde resplendentes, quarum unam accipiens Frater predictus infixit in frontem B. Humiliana, et alias tres infixit in humero dextro aliarum Dominarum: et post Fratrem predictum secuta est B. Humiliana, et tres aliae post ipsam: et evigilata est mulier predicta, gratias agens Deo et Sanctae suae. Apparitiones, 64.*

¹¹⁵⁵ Hippolyt schreibt in einer Art Prolog: *Ad honorem Dei, et B. Virginis Mariae, et B. Humiliana, et omnium Sanctorum et Sanctarum Dei, et ad confirmationem fidei devotorum praesentium, et excitandam devotionem fidelium futurorum, nec non et ad confusionem eorum, qui contra sanctam Dei ore rabido latrant, et canis dente lacerant spiritum Dei, ut convertantur et revertantur, ne pereant, tamquam spiritum Dei blasphemantes; ego Fr. Hippolytus, natione Florentinus, de ordine Fratrum Minorum, Spiritu Dei ductus, sciens pro firmo de vita, conversatione, moribus, honestate, discretione ac sapientia supra memorata B. Humiliana, quibus in praesenti seculo in Florentina civitate refulsit; et spretis tamquam stercora secularibus pompis, orationi quotidie et contemplationi vacans, supra humanum morem et ultra quam credi potest, vitam solitariam et Angelicam deducebat; intelligens etiam a pluribus, & quod publice dicebatur, quod Deus per eam in vita et in morte multa et magna miracula fecit [...].* *Miracula* 1.

¹¹⁵⁶ Mit den frommen Frauen um Humiliana hat sich BENVENUTI PAPI beschäftigt, siehe dazu ihren Aufsatz *Umiliana dei Cerchi, Nascità di un culto nella Firenze del Duecento*, S. 114-115.

¹¹⁵⁷ Im Unterschied zu den Mirakeln der bisher untersuchten Texte handelte es sich um weniger schwere Erkrankungen (Totenerweckungen oder die Heilung von lebenslang gelähmten, stummen oder tauben Personen kam nicht vor). Zum Dank gelobten die Betroffenen, den Besuch des Heiligengrabs und die Spende von Votivgaben, die Pilgerreise ins Heilige Land, die Teilnahme am Kreuzzug oder der Eintritt ins Kloster wurde nicht erwähnt.

das von den Päpsten geförderte und zwanzig Jahre später in der Klaravita repräsentierte offizielle Modell weiblicher Ordensheiligkeit gewandt,¹¹⁵⁸ dass zeigt sich zum einen an dem konservativen Heiligenmodell sowie daran, dass das Klarissenkloster Monticelli positiv im Werk erwähnt wird. Angesichts der politischen Umstände unter denen das Werk entstanden ist, erscheint Humilianas kultische Verehrung als Sonderfall, in dem sich die Interessen der papsttreuen Guelfen spiegeln.

Von den Anfängen der Bußbewegung bis zur Institutionalisierung des Dritten franziskanischen Ordens

Ungeachtet ihrer eindeutig politisch motivierten Entstehungsumstände gilt die *Vita beatae Humiliana de Cerchis* in der Forschung als wichtige Quelle für die frühe Geschichte des Dritten franziskanischen Ordens. Obwohl sie lange vor der offiziellen Bestätigung entstanden ist, hat das Werk immer wieder dazu verleitet, anzunehmen, dass der franziskanische Bußorden schon 20 Jahre eher als dokumentarisch belegt, existiert hat.¹¹⁵⁹ Die Befürworter dieser These betonen, dass Franziskus selbst Pönitentiar war und diesen Umstand als so wichtig erachtet hat, dass er sein Testament mit den Worten begonnen hat: „So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus gegeben, das Leben der Buße zu beginnen“.¹¹⁶⁰ Auch seine Gefährten erinnerten sich, dass sich die erste Gemeinschaft „Männer der Buße aus der Stadt Assisi“ nannte.¹¹⁶¹ Inwieweit es Franziskus' Wille war, einen Dritten Orden für laikale Büßer zu gründen, ist jedoch umstritten. Zwar wurde ihm 1209 päpstlicherseits die Bußpredigt erlaubt und es ließe sich aus dem erwähnten Brief, in dem Franziskus die Gläubigen zur Buße ermahnt, herauslesen, dass er das Ziel hatte, einen dritten Ordenszweig zu begründen, wahrscheinlicher jedoch ist, dass er lediglich die Prinzipien der Bußbewegung allen Menschen vermitteln wollte.¹¹⁶² Mit Sicherheit geht die 1221 geschriebene und 1228 erweiterte und bestätigte Bußregel *Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia*¹¹⁶³ nicht auf seine Initiative zurück, wie noch die ältere Ordenshistoriographie¹¹⁶⁴ und in deren Gefolge die

¹¹⁵⁸ Da er behauptet, Gott habe nicht gewünscht, dass Humiliana in das Klarissenkloster Monticelli eintritt, da ihr Exempel für alle sichtbar sein sollte.

¹¹⁵⁹ Siehe z.B. DAVIDSOHN, der schreibt: „Jene Anwesenheit des Franziskus an der Stadt am Arno, seine Zusammenkunft mit dem Kardinalbischof von Ostia hatte eine bedeutsame Folge. Ein neuer Orden, oder richtiger dessen Regel ist damals entstanden, und die starke Verbreitung, die er fand, wie zumal auch die Nachahmungen, die er hervorrief, haben der Kirche eine unendliche Macht über die Laienwelt gegeben.“ DAVIDSOHN, Guelfen und Ghibellinen, S. 126-27. Vgl. auch BENVENUTI PAPI, In castro poenitentiae, S. 71-72.

¹¹⁶⁰ *Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam*, in: TestF 1.

¹¹⁶¹ *Viri poenitentiales de civitate Assisi oriundi*, in: 3 Soc 27. Zu Franziskus Verbindung mit der Bußbewegung siehe D'ALTARI, Il movimento francescano della penitenza.

¹¹⁶² Vgl. MOORMAN, A History of the Franciscan Order, S. 42.

¹¹⁶³ *Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia in domibus propriis existentium inceptum anno Domini MCCXXV*, in: MEERSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence, S. 91-117. Zur Rolle Hugolins siehe ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Herausbildung der drei Orden des heiligen Franz, S. 78-102.

¹¹⁶⁴ Thomas von Celano (1Cel I.37) und Bonaventura (LMj 2,8) sprechen von einer „dreifachen Heerschar“ des Poverello. Auch Julian von Speyer spricht von drei Orden des Franziskus, Officio Ritmico 3.4-6; 14.5.; 18.3.

frühe Franziskanerforschung behauptet haben.¹¹⁶⁵ Zu stark tritt in dem Text die Absicht der Vereinheitlichung der zahlreichen Bußgemeinschaften hervor, die durch die Vorgabe juristischer Normen erreicht werden sollte. Lilly ZARNCKE und nach ihr Giles MEERSSEMAN gelang es denn auch, zu zeigen, dass der Bußorden ursprünglich in keiner direkten Beziehung zu den Bettelorden stand. Stattdessen legen beide, wie auch Mariano D'ALTARI, der sich mit der Autorschaft des *Memoriale* beschäftigt hat, dieses in den Kreis kurialer Juristen um Kardinal Hugolin von Ostia, den späteren Papst Gregor IX. Dazu ZARNCKE:

„Er [Gregor IX.] hat in seiner Papstzeit im ganzen 16 Bullen zugunsten von Tertiariern ergehen lassen. Inhaltlich wiederholen sie sich stark: Schutzbestimmungen und Privilegien für die Bußbrüder, Aufnahme der sorores continentis von Deutschland in den Schutz der Kirche, Bullen betreffs Heiligsprechung der Landgräfin Elisabeth. Nur in drei Fällen sprechen die Schreiben davon, daß sie erbeten worden sind. Sonst scheint Gregor von sich aus in die Bewegung einzugreifen. Daß die Pönitenten ihm wirklich am Herzen liegen, zeigt am besten seine erste Bulle vom 25. Juni 1227. Sie ist ausführlicher und eindringlicher als die beiden Schreiben Honorius III., obgleich sie dasselbe bezwecken will wie die Bulle von 1221. Daß die Bußbrüder ihn gebeten hätten um sein Eingreifen, wird nicht gesagt; dagegen zeigt der Ausdruck *interest nostra Dei viros in Religionis proposito confovere* seine wirkliche Anteilnahme. [...] Zusammenfassend darf man also wohl von einem Interesse Ugolino-Gregors an der Bußbewegung seiner Zeit sprechen, doch sind konkrete einzelne Handlungen [...] nicht nachweisbar, und daß es sich um eine franziskanische Tertiarierbewegung handele [...], ist vollkommen ungesichert.“¹¹⁶⁶

Ein Beleg dafür, dass es den franziskanischen Drittorden in den ersten Jahren des Minoritenordens noch nicht gegeben hat, ist, dass Jakob von Vitry ihn weder in den Briefen von 1216 und 1220 noch in seiner *Historia Occidentalis* erwähnt, obwohl er auf eine derartige Ordensgemeinschaft bei den Humiliaten extra hingewiesen hat.

Tatsächlich taucht die Bezeichnung *Fratres Tertii Ordinis Sancti Francisci* für Pönitenten zum ersten Mal am 4. Juni 1230 auf und ein weiteres Mal 1238.¹¹⁶⁷ Beide Male ist es Gregor IX., der Franziskus den Stifter des Bußordens nennt. Dem schließt sich 1241 der *Anonymus Perusinus* und um 1246 die *Legenda trium sociorum* an.¹¹⁶⁸ Letztere berichtet:

„Ebenso führten verheiratete Männer wie Frauen, die sich vom Band der Ehe nicht trennen konnten, entsprechend dem heilsamen Rat der Brüder, in ihren eigenen Häusern ein strengeres Leben der Buße. Und so wird durch den seligen Franziskus, den vollkommenen Verehrer der heiligen Dreifaltigkeit, die Kirche Gottes

¹¹⁶⁵ „Die Autorität des hl. Franz und die Begeisterung, die gerade die durch ihn vertretenen religiösen Ideen im Volke weckten, bewog nun fromme Leute [...] sich an ihn mit der Bitte um eine Organisation zu wenden, und Franz verfaßte 1221 zu Florenz die erste eigentliche Tertiarieregeln [...]“. HEFELE, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben, S. 68. In einer Fußnote wies er allerdings darauf hin, dass die erst offizielle Franziskanerterziarenregel erst aus dem Jahr 1289 stammt. EBD., S. 69, Anm. 2.

¹¹⁶⁶ ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino, S. 78-102; Zitat, S. 101-102. D'ALTARI, Genesi della Regola di Niccolò IV. Siehe auch den Aufsatz von BOLTON „Mulieres Sanctae“, in dem sie zeigt, dass sowohl Franziskus als auch Dominikus anfänglich gegen die Betreuung nicht klausurierter Frauen waren. TEMPERINI hat die Quellenzeugnisse zum Dritten franziskanischen Orden in dem Band „Testi e documenti sul Terzo Ordine Franciscano“ zusammengetragen. In den Quellen erscheint Gregor IX. nur in seiner eigenen Vita als Stifter des Bußordens: *cuius officii tempore poenitentium et dominarum inclusarum novos instituit ordines et ad summum usque provexit*. MURATORI, Vita Gregorii, S. 575.

¹¹⁶⁷ Bull. Franc. I. Nr. 53, S. 65 und EBD., S. 241-42.

¹¹⁶⁸ Siehe AP 40-41. Vgl. auch 1 Cel 15.1 sowie Julian von Speyer, Officio Ritmico, 3.4-6; 14.5.; 18.3. Zu den Quellenzeugnissen siehe ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Herausbildung der drei Orden des heiligen Franz, 78-102.

in den drei Orden erneuert, wie die vorhergegangene Renovierung dreier Kirchen Gottes dies schon versinnbildlichte. Jeder von diesen Orden wurde zu seiner Zeit vom Papst bestätigt.“¹¹⁶⁹

Der Ordenschronist Salimbene berichtet zwar ebenfalls von einer Beziehung zwischen Pönitenten und Minoriten (in Bezug auf Hugo von Digne und die Provence), sagt aber nichts über einen eigenen Ordenszweig:

„[...] und es lebt dort auch eine große Menge von Männern und Frauen, die daselbst – auch in weltlichem Gewande – in ihren Häusern Buße tun. Die sind den Minoriten sehr ergeben und hören gern das Wort Gottes, wenn es von den Brüdern gepredigt wird; denn die Predigerbrüder haben dort keine Niederlassung, weil sie es vorziehen und ihre Freude daran haben, lieber in großen Konventen als in kleinen zu wohnen.“¹¹⁷⁰

Stattdessen deutet sich am Schluss der Passage an, dass die Betreuung der Büsser eigentlich den Dominikanern oblag. Dies erscheint insofern verständlich, als sie, anders als die Minoriten, denen als Laien nur die Bußpredigt erlaubt war, nicht in ihrer Seelsorgetätigkeit eingeschränkt waren. Die Beziehung, die zwischen Franziskanern und Bußbrüdern bestand, wird zunächst nur eine lockere, nicht institutionelle Verbindung gewesen sein. Denn nur so erklärt sich, warum Innozenz IV. (1243-1254) noch 1247 (zwei Jahre nachdem er die Minoriten zur Betreuung des Damiansordens verpflichtet hatte) die Franziskanerprovinziale von Italien und Sizilien mit der Bulle *Vota devotorum* dazu aufzufordern musste, die Mitglieder des Bußordens aktiv bei ihren Tätigkeiten zu unterstützen, ihre seelsorgerische Betreuung zu übernehmen und dafür Sorge zu tragen, dass diese Gemeinschaften regelmäßig visitiert und bei Missständen zur Besserung angehalten würden.¹¹⁷¹

Der Widerstand im Orden gegen die institutionelle Vereinigung mit den Büssern

Die Tatsache, dass die Franziskaner zur Betreuung der Laienbüsser verpflichtet, aber nicht institutionell mit ihnen verbunden waren, lag wohl auch daran, dass die Brüder in diesem Punkt unterschiedlicher Ansicht waren und ein Teil von ihnen die Betreuung der Büsser sogar entschieden abgelehnt hat. So sprach sich beispielsweise eine Bonaventura zugeschriebene Schrift *Cur Fratres non promoveant Ordinem Poenitentium* unter Anführung von zwölf Gründen entschieden dagegen

¹¹⁶⁹ *Similiter et viri uxorati et mulieres maritatae, a lege matrimonii discedere non valentes, de fratrum salubri consilio se in domibus propriis arctiori poenitentiae committebant. Et sic per beatum Franciscum sanctae Trinitatis cultorem perfectum, Dei Ecclesia in tribus ordinibus renovator sicut trium ecclesiarum praecedens reparatio figuravit. Quorum ordinum quilibet tempore suo fuit a summo pontifice confirmatus.* L3C 60.

¹¹⁷⁰ DOREN, Die Chronik des Salimbene von Parma, S. 217-18. [...] *et est ibi maxima multitudo mulierum et hominum poenitentiam facientium etiam in habitu mundiali in domibus suis. Hi fratribus Minoribus valde devote sunt et libenter audiunt verbum Dei, cum predicatur a fratribus. Nam fratres Predicatores ibi locum non habent, quia delectantur et consolantur in magnis conventibus habitare potius quam in parvis.* HOLDER-EGGER, Chronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum, S. 235-36.

¹¹⁷¹ [...] *Cum itaque dilecti filii ministri et fratres ordinis de Penitentia in Italia et regno Sicilie constituti cupiant sic ad illa devotionis augmenta proficere, per que eterne felicitatis premium eis possit facilius provenire, nos eorum precibus annuentes, discretionis vestre presentium auctoritate mandamus, quatenus ipsis opportunis temporibus per vos et fratres vestri ordinis ad hoc idoneos visitationis officium impendentes et instituentes regularibus disciplinis, corrigatis et reformatis eosdem tam in capite quam in membris, que correctionis et visitationis officio noveritis indigere, contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita, compescendo.* Innocent IV., *Vota devotorum*, 13. Juni 1247, in: MEERSSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence, Teil 1/22, S. 57.

aus.¹¹⁷² Eindringlich warnte der Schreiber seine Brüder vor der großen Gefahr, die für den Frieden des Ordens bestünde, sollte ihm die Bürde aufgeladen werden, denn die Taten und Bedürfnisse der Büsser würden dann automatisch auf die Gemeinschaft zurückfallen, mit der Folge, dass von ihnen Hilfe in Notlagen erwartet würde, wozu der Orden gar nicht in der Lage sei.¹¹⁷³ Womit er nicht unrecht hatte, denn im Laufe des 13. Jahrhunderts gewannen die Büsser, nicht nur in Florenz, an politischem Einfluss. Eine noch größere Gefahr sah der Pseudobonaventura in der Betreuung weiblicher Laien, da dies leicht zu einem Skandal führen konnte.¹¹⁷⁴ In einer Zeit, in der die Mendikanten immer wieder Streitigkeiten mit Bischöfen und Säkularclerikern auszutragen hatte, konnten Verdächtigungen, wie der Vorwurf der Inzucht oder der Häresie zerstörerische Auswirkungen haben.¹¹⁷⁵

Die Fürsprecher der Büsser

Trotz der Gefahren gab es am Ende des 13. Jahrhunderts auch zahlreiche Franziskaner, die die Anbindung der Büsser befürworteten. So zum Beispiel Bernhard von Bessa, der 1280 betonte, dass das *Memoriale* in Zusammenarbeit mit Franziskus entstanden sei, der von Beginn an drei franziskanische Gemeinschaften im Sinn hatte - eine für die Brüder, eine für die Nonnen und eine für die Laien. Wenige Jahre später wurde die Dreiteilung des Ordens tatsächlich erreicht. 1284 überarbeitete der Franziskaner Caro von Arezzo das *Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia* von 1221, worauf der erste Franziskanerpapst Nikolaus IV. (1288-1292) am 18. August 1289 die neue Bußregel bestätigte. Er verwies dabei auf den Dienst, den die Terziaren für die Orthodoxie leisten und behauptete seinerseits, dass der heilige Franziskus der eigentliche Schöpfer der Regel sei,¹¹⁷⁶ weshalb die Pönitenten auch von den Minoriten visitiert werden müssten. Damit war die neutrale Bußregel zur franziskanischen Regel geworden.¹¹⁷⁷ Allerdings beschrieb

¹¹⁷² Die Schrift entstand in der Zeit zw. 1266-68, sie ist ediert in: Bonaventura, *Opera omnia*, Bd. 8, S. 368-69.

¹¹⁷³ *Cum videamini zelatores esse animarum et sancti Francisci deberetis in omnibus imitatores esse, cur Ordinem illum, qui dicitur Poenitentium, quem ipse instituit, non promovetis, ut ubique dilatetur in Ecclesia, et multi salventur in eo, cum laboratis convertere et fovere ad bonum qui vobis sunt minus ex paterna traditione annexi? Respondeo. Quod in aliis laboramus, ut convertantur et proficiant in bono, ibi habemus fructum et conservamus libertatem nostram, ne plus, quam nobis expedit, occupemur per eos. Per istos autem poenitentes, si multiplicarentur, impediremur, quod aliis minus prodesse possemus, dum quasi ex iure exigere a nobis, ut ad omnia, quae tangerent eos, essemus parati. Alioquin improperearetur nobis, quare ad hunc Ordinem eos induxerimus, si curam ipsorum nollemus. [...]* TEMPERINI, *Testi e documenti sul Terzo Ordine Franciscano*, S. 176-83; Zitat, S. 176.

¹¹⁷⁴ *Si aliqua ipsarum de aliquo crimine infameretur fornicationis vel adulterii, statim qui nos forte non diligere divularent istud in nostram infamiam, discentes: ecce sorores nudipedissae parvulos nudipedes procreant eis; sed a quo illos concipiunt, nisi ab eis qui toto die occupantur cum ipsis?* TEMPERINI, *Testi e documenti sul Terzo Ordine Franciscano*, S. 178.

¹¹⁷⁵ Siehe dazu SICKERT, die hat in ihrer umfangreichen Studie „Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden“ die Außenwahrnehmung der Mendikanten untersucht hat.

¹¹⁷⁶ *Regola di Niccolò IV*, Bolla *Supra montem*, in: TEMPERINI, *Testi e Documenti sul Terzo Ordine Franciscano*, S. 243-81; oder auch MEERSSEMAN, *L'Ordine della Penitenza*, S. 394-400. WEHRLI-JOHNS glaubt, dass Nikolaus IV. die städtischen Büsser aus der weltlichen Verfügungsgewalt zurückholen und wieder in Kirchenhierarchie integrieren wollte und den Bußorden deshalb den Franziskanern angegliedert hat. WEHRLI-JOHNS, *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit*, S. 300.

¹¹⁷⁷ Zur Geschichte der Terziaren siehe FRANK, *TRE Art. Tertiärer/Tertiärinnen (Terziaren/Terziarinnen)*; BARONE *LexMa Art. Tertiärer und speziell zu den Franziskanerterziaren* SOHN-KRONTHALER, *Wunsch nach evangelischer Lebensweise. Die Geschichte der franziskanischen Terziaren*.

das *Memoriale* lediglich das private und öffentliche Bußleben und erwähnte die Anbindung an die Franziskaner mit keinem Wort. Dieser Mangel scheint auch dem Franziskanergeneral Kardinal Matteo (1287–1289) aufgefallen zu sein, denn auf Bitten des *ministrorum et fratrum de penitentia tertii ordinis instituti a beato Francisco* bestätigte er am 2.2. 1298 noch einmal ausdrücklich die Regel des Florentiner Drittordens.¹¹⁷⁸

Der Inhalt der Bußregel

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die Bestimmungen des *Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia*. Die Regel schrieb die sieben Gebetszeiten des kanonischen Offiziums vor, welche die des Lesens Unkundigen durch eine bestimmte Anzahl von Gebeten (Vaterunser, Glaubensbekenntnis etc.) ersetzen sollten. Mindestens dreimal jährlich (zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten) sollten die Büsser beichten und die heilige Kommunion empfangen. Einmal pro Monat sollten sie sich versammeln, um am Gottesdienst und am Offizium teilzunehmen. Ihr Bußleben sollte von einfacher Lebensweise und dem Einhalten des rechten Maßes geprägt sein. Mahlzeiten sollten nur zweimal am Tag eingenommen werden, zu Fastenzeiten war Fastenspeise vorgeschrieben, Eheleute sollten zu dieser Zeit keinen Geschlechtsverkehr haben. Die Kleidungsstücke der Pönitenten hatten schlicht und einfach zu sein und aus billigen ungefärbten Stoffen zu bestehen, jeglicher Schmuck- und Zierrat war verpönt. Zudem wurde die Teilnahme am Gesellschaftsleben stark zurückgedrängt – Feste, Tanzveranstaltungen und Gastmähler waren tabu. Der Aufnahme in den Kreis der Büsser hatte die Ordnung der eigenen Verhältnisse vorzugehen. Nur rechtmäßig erworbenes Gut durfte behalten, das Übrige musste zurückgegeben werden. Die Büsser durften keine Waffen tragen, sich nicht an kriegerischen Auseinandersetzungen beteiligen und keine Eidleistungen ablegen. Ihre mangelnde Einsatzbereitschaft sollten die Büsser durch finanzielle und wirtschaftliche Hilfsleistungen sowie die Werke der Barmherzigkeit ausgleichen.

Der Lebensbericht der seligen Humiliana als Zeugnis für die Bußregel

Einige dieser Regeln hatte schon Konrad von Marburg der thüringischen Landgräfin ans Herz gelegt, auch werden sie in den Beginenviten sowie im Lebensbericht der seligen Humiliana erwähnt. Da Letztere, ähnlich wie Elisabeth und die brabantische Beginnen, außerhalb des Klosters gelebt hat, ist ihrem Hagiographen sehr daran gelegen, diese Lebensweise zu legitimieren. Besonders großen Wert legt er deshalb auf die Orthodoxie der Büsserin und den Gehorsam gegenüber ihrem franziskanischen Beichtvater. Er betont, dass sich Humiliana trotz ihrer innigen Beziehung

¹¹⁷⁸ Näher dazu ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino, S. 78-80.

zu Gott nicht zur Predigt berufen fühlte. Zur Untermauerung dessen behauptet er, dass nur selten ein Wort über ihre Lippen gekommen sei und wenn doch, dann habe sich darin ihre große Demut offenbart. Die Betonung der Schweigsamkeit sollte Humiliana davor schützen, wegen ihrer unklausurierten Lebensweise in Misskredit zu geraten. Am Anfang der *Vita* gleicht Humiliana durch die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit der geschäftigen Martha, doch im Laufe des Textes entwickelt sie sich mehr und mehr zur kontemplativen Maria. Sie tritt aus dem öffentlichen Leben zurück, um schließlich inmitten der Welt ein kontemplatives Leben zu führen, woran zu sehen ist, dass ihr Hagiograph dem klassischen Aufstiegsschema folgt, das über die *vita activa* und die *vita contemplativa* hin zur *vita perfecta* führt. In der Mitte der Schrift (im dritten Kapitel) offenbart Vito von Cortona dieses Konzept, indem er Humiliana selbst diesen Rat zum Erreichen der Perfektion erteilen lässt.¹¹⁷⁹ Dem Heiligenmodell nach ähnelt die Humilianavita den Lebensberichten der Christina Mirabilis, der Margareta von Ypern und der Lutgard von Aywières, denn ähnlich wie in diesen Texten erscheint auch Humilianas Isolation am Ende ihres Lebens als eine doppelte – zum einen durch ihre Krankheit, zum anderen durch ihre Abgeschiedenheit. Indem erst die Befreiung von weltlichen Zwängen und Verpflichtungen den Weg zum Göttlichen öffnet, spiegelt sich auch im Lebensbericht dieser Büsserin die klerikale Wertschätzung der Klausur. Wie Christina Mirabilis und Lutgard von Aywières fungiert Humiliana als Stellvertreterin, nur ist es in ihrem Fall nicht der Gekreuzigte, sondern das Jesuskind, dessen Leid sie auf sich nimmt.

Was die Hochschätzung der Klausur anbelangt, so deutet sich in der *Vita* bereits eine Entwicklung an, die in den kommenden Jahrzehnten Normalität werden sollte. Denn allmählich kam auch bei den Büssern/Terziaren (ähnlich wie bei den Nonnen und Mönchen) das Gemeinschaftsleben in Klausur und seit Papst Johannes XXII. (1316–1334) auch das Ablegen der drei Gelübde in Gebrauch.¹¹⁸⁰ Da religiös lebende Frauen außerhalb von Klostermauern als anrühig galten,¹¹⁸¹ erließ Papst Bonifaz VIII. (1294 bis 1303)¹¹⁸² 1298 die Bulle *Periculoso*, in der er die Ein- und Ausgangsbestimmungen in Frauenkonventen strikter fasste. Diese Linie gipfelte letztlich im Konzil von Trient (1545-1560), das bestimmte „each and every nun [womit auch die Terziarinnen ge-

¹¹⁷⁹ Siehe VHC III.25.

¹¹⁸⁰ Siehe PETERSON, *The Third Order Tradition of Evangelical Life*, S. 480-450. PETERSON gibt in dem Aufsatz einen kurzen Überblick über die Geschichte der Terziaren.

¹¹⁸¹ Siehe dazu WEHRLI-JOHNS, *Frauenfrömmigkeit außerhalb des Klosters*.

¹¹⁸² Bonifaz VIII. war der Neffe Papst' Alexanders IV. Er war ein versierter Jurist, was sich an der Zusammenstellung des *Liber Sextus* des Codex Iuris Canonici (1298) zeigt, und einer der mächtigsten Päpste des Mittelalters. In der Auseinandersetzung mit König Philipp IV. von Frankreich, um die Besteuerung des französischen Klerus, war es am 18. November 1302 zum Erlass der Bulle *Unam Sanctam* gekommen, die den unbedingten Vorrang der kirchlichen vor der weltlichen Macht festlegte und auf der bis heute der Unfehlbarkeitsanspruch des Papsttums beruht.

meint waren], present and in future, in every oder whatsoever, must remain under perpetual cloister in their monasteries“.¹¹⁸³

Aufgrund dieser Entwicklungen, die bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts einsetzten, sind die Ähnlichkeiten mit den Frauenviten des Thomas von Cantimpré sowie den Elisabethviten, die zum Teil in derselben Zeit entstanden sind, wohl kaum zufällig. Da es keinen Hinweis gibt, dass Vito von Cortona diese Texte kannte, kann davon ausgegangen werden, dass die Regulierung des Bußwesens allgemeiner Konsens war und sich alle Hagiographen daran orientierten. Ein Unterschied zu den dominikanischen Frauenviten fällt allerdings sofort ins Auge. Während sich das Dominikanische in diesen Texten allenfalls unterschwellig bemerkbar macht, wirbt Vito von Cortona offen für die franziskanische Bußbewegung.¹¹⁸⁴ Zeitlich vor den franziskanischen Elisabethviten und der Klaravita verfasst, verbindet das Werk mit Erstgenannten die Betonung, dass es sich bei Humiliana um eine Franziskanerin gehandelt hat, während die Verbindung zu Klara durch Humilianas Wunsch, dem Klarissenkloster von Monticelli beizutreten, evoziert wird.¹¹⁸⁵ Überdies wird die enge Beziehung zwischen den Minoriten und der Büsserin in der Vita herausgestellt und kommt auch in den Mirakelsammlungen zum Ausdruck. So wird gesagt, dass Humiliana und Bruder Michael gemeinsam den Gottesdienst zelebrieren, dass Bruder Michael Humiliana dazu zwingt, nicht so streng zu fasten, während er andererseits auf sie hört, als sie die Nichteignung einer Kandidatin zum Klostereintritt vorhersieht.

5.6. Die Heilige Klara von Assisi – Die Ausformung ihres Heiligkeitskonzepts bis hin zur Legenda S. Clarae Virginis Assisiensis (1255/56)

Zehn Jahre nach der *Vita beatae Humiliana de Cerchis* entstand zu Ehren der Gefährtin des heiligen Franziskus die *Legenda Sanctae Clarae Virginis Assisiensis*, als erste offizielle Frauenvita des Ordens. Das Oberhaupt der katholischen Kirche, Papst Alexander IV. (1254-1261), hatte sie anlässlich von Klaras Heiligsprechung, die am 15. August 1255 erfolgt war, in Auftrag gegeben.¹¹⁸⁶

Die Vielzahl der Dokumente, die Aufschluss über das für Klara von Assisi entwickelte Heiligenkonzept geben, macht es erforderlich, dieses Kapitel anders zu strukturieren, als die vorherigen, so dass zuerst Klaras Leben und ihre *vita religiosa* unter Berücksichtigung der franziskanischen und

¹¹⁸³ Zitiert nach PETERSON, *The Third Order Tradition of Evangelical Life*, S. 449.

¹¹⁸⁴ Vgl. dazu SCHLAGER, *Foundresses of the Franciscan Life*, S. 141-157.

¹¹⁸⁵ Siehe VHC II.11.

¹¹⁸⁶ Die Klaraquellen werden zitiert nach: MENESTÒ / BRUFANI, *Fontes Franciscani*; deutsche Übersetzung: GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*. Ein Großteil der lateinischen Texte ist online einsehbar unter: <http://www.rilievo.poliba.it/bsc/bsc/st/cc/orm/francescani/index.html>

päpstlichen Einflüsse näher betrachtet werden. Anschließend erfolgt eine Analyse ihrer eigenen Schriften, der Akten des Heiligsprechungsprozesses, der Kanonisationsbulle und abschließend der *Legenda Sanctae Clarae*.

5.6.1. Klaras Leben und die geschichtlichen Hintergründe der Armen Frauen von San Damiano

Klara wurde 1193 in Assisi geboren. Sie entstammt der begüterten Adelsfamilie der Favarone di Offreduccio di Bernadino.¹¹⁸⁷ Da diese zu den örtlichen *maiores* zählte, ist davon auszugehen, dass die Familie im Zuge der damaligen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaisertum und dem damit in Zusammenhang stehenden Bürgerkrieg zeitweise (wohl von 1199-1205/06)¹¹⁸⁸ die Stadt verlassen und nach Perugia ins Exil gehen musste. Leider ist darüber nichts Sicheres bekannt. Auch hinsichtlich Klaras religiöser Erziehung, der eventuellen Begleitung ihrer Mutter Ortulana auf Pilgerreisen sowie über die ersten Begegnungen mit dem bekehrten Kaufmannssohn Franziskus ist man auf Vermutungen angewiesen.¹¹⁸⁹ Unbestritten ist hingegen, dass Klara im März 1211, im Alter von achtzehn Jahren, aus ihrem Elternhaus floh, um sich dem Poverello anzuschließen. Wie er, wollte auch sie den ererbten Reichtum gegen ein Leben in Armut tauschen, um ungehindert dem Vorbild Christi folgen zu können. Ihr Schritt war radikaler, als der des Franziskus, denn als adlige Frau widersetzte sich Klara sowohl den Heiratsplänen ihrer Familie, als auch den Anforderungen ihres Standes, da sie keine der üblichen Versorgungseinrichtungen wählte, sondern sich der Führung eines Minderbruders anvertraute und ihre gesamte Habe den Armen schenkte. Insofern unterschied sie sich auch von Elisabeth von Thüringen, die keinen Laienbruder, sondern den Kleriker Konrad von Marburg zum geistlichen Vormund gewählt hatte, der das Verschenken ihres gesamten Besitzes verhinderte. Als Frau war es für Klara unmöglich, ein freies Büberleben zu führen, umher zu ziehen und wie Franziskus und seine Brüder von Arbeit und Bettel zu leben, da sie eine derartige Lebensweise der Häresie verdächtig gemacht hätte. Deshalb verbrachte sie, nachdem ihr Franziskus in Portiunkula die Haare geschnitten hatte¹¹⁹⁰ und sie für alle sichtbar in den Stand der Buße getreten war, zunächst eine kurze Zeit als

¹¹⁸⁷ Zu Klaras Biographie siehe BARTOLI, Klara von Assisi, Die Geschichte ihres Lebens; FRUGONI, Una solitudine abitata, Chiara d'Assisi. Eine ausführliche Übersicht über Klaras Lebensdaten samt Quellenhinweisen findet sich bei: KUSTER / KREIDLER-KOS, Neue Chronologie zu Clara von Assisi. In den letzten Jahren sind zahlreiche Aufsätze, Bücher und Sammelbände erschienen, die sich mit der Heiligen Klara befassen. Einen Überblick der zwischen 2006-2009 erschienene Forschungsliteratur zu Klara von Assisi bietet: KUSTER, Klara von Assisi – „eine lebende Quelle“, in: SCHMIES (Hg.), Klara von Assisi, Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum, S. 559-75. Zur älteren Literatur siehe im selben Sammelband DERS., Eine neu entdeckte Lichtgestalt. Forschungsbericht zu Clara von Assisi, S. 213-36.

¹¹⁸⁸ KUSTER / KREIDLER-KOS, Neue Chronologie zu Clara von Assisi, S. 289; siehe auch BARTOLI, Klara von Assisi, S. 31-33.

¹¹⁸⁹ Was sich über Klaras Jugendzeit aus den Quellen lesen lässt, hat BARTOLI in seinem Buch „Klara von Assisi“, S. 29-66, gezeigt.

¹¹⁹⁰ Vgl. Prokl XII.4; XVI.6; XVII.5; XX.6; LebkI I.8.

Magd im Benediktinerinnenkloster San Paolo delle Abbadesse und schloss sich dann einer Gemeinschaft von Frauen an, die in Sant' Angelo di Panzo ein Leben der Buße führten.¹¹⁹¹ Doch offensichtlich sah sie weder im traditionellen monastischen Leben, noch im freien Bußleben¹¹⁹² ihre religiösen Sehnsüchte erfüllt und begründete deshalb, nachdem sich ihre jüngere Schwester Caterina (die spätere Agnes) ebenfalls für ein religiöses Leben entschieden hatte und sich ihnen weitere Gefährtinnen angeschlossen hatten, bei der kleinen Landkapelle von San Damiano ihre eigene Kommunität.¹¹⁹³ Vor den Toren Assisis begannen die Frauen eine Lebensweise, die anfangs noch ohne klare Struktur und noch nicht durch ein klösterliches Erscheinungsbild geprägt war. Sie führten ein sesshaft - kontemplatives Leben in Armut und Keuschheit unter einfachsten Bedingungen und widmeten sich wahrscheinlich sozial-karitativen Aufgaben, denn darauf deuten der Name der Gemeinschaft, die nach dem heiligen Arzt Damian benannt war, und der Standort des Klosters außerhalb der Stadt, wo üblicherweise die Hospitäler gelegen waren, hin.¹¹⁹⁴ Sie leb-

¹¹⁹¹ Vgl. ProKl XII.4; XX.6. In der Forschung wurde vermutet, dass es sich um eine Gemeinschaft von Beginen handelte. KREIDLER-KOS u.a., „Den armen Christus arm umarmen“, S. 87. Zu der Gemeinschaft SENSI, Incarcerate e penitenti a Foligno nella prima metà del Trecento, S. 305.

¹¹⁹² KUSTER glaubt, dass es die Waldeinsamkeit war, die Klara an Sant' Angelo di Panzo, welches außerhalb von Assisi am Fuße des Monte Subasio gelegen war, missfallen hat und sie die Nähe zu den Menschen und der Stadt gesucht hat. Eben darin erkennt er ihre mendikantische Herkunft. KUSTER, Klaras Tafelbild in Assisi, S. 158-59.

¹¹⁹³ In RegKl VI.1 und ähnlich auch in TestKl 24-25 heißt es: *Postquam altissimus Pater caelestis per gratiam suam cor meum dignatus est illustrare, ut exemplo et doctrina beatissimi patris nostri sancti Francisci poenitentiam facerem, paulo post conversionem ipsius, una cum sororibus meis obedientiam voluntarie sibi promisi.*

¹¹⁹⁴ Dazu ALBERZONI: „Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, dass Klara von Assisi das Beispiel des Franziskus nachzuahmen begann, indem sie sich um die Armen und Ausgegrenzten in den Hospitälern kümmerte. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang darauf, dass die Kirche San Damiano, neben der die heilige Klara das Kloster gegründet hatte, das Patrozinium eines heiligen Arztes trägt und die Lage dieser Kirche außerhalb der Stadt typisch für Hospitäler ist.“ ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 49. Die Krankenpflege ist auch bei anderen von den Minoriten betreuten Schwesterngemeinschaften nachweisbar, so lebten z.B. in Verona *sorores minores* im Leprosenhaus *S. Agata sub Aquario* und widmeten sich der Armen- und Krankenpflege. 1224 visitierte Leo von Perego die Gemeinschaft und ordnete an, dass die Schwestern ins Stadttinnere in ein richtiges Kloster umziehen müssten, wenn sie weiterhin von den Minoriten betreut werden wollten. Nur ein Teil der Gemeinschaft leistete dem Folge, die übrigen Schwestern hielten an ihrer Lebensweise fest, nahmen die Benediktsregel an und unterstellten sich dem Bischof. Auch die Minoriten hatten sich anfänglich dem Pflegedienst gewidmet. Der hl. Franziskus führte am Anfang seines Testaments seine Bekehrung auf die Begegnung mit Leprosen zurückführt: *Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosum. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo.* TestF 1. Aus der Chronik des Jordan von Giano lässt sich entnehmen, dass die ersten Brüder, als sie Deutschland erreichten, in Leprosorien untergebracht waren: *Frater vero Jordanus cum fratribus suis de Moguncia iter veniendi in Thuringiam VI^o Kal. Novembris arripuit et in die sancti Martini Erfordie pervenit. Et quia hyemps erat [et] tempus edificandi non erat, de consilio burgensium et aliquorum clericorum collocati sunt fratres in curia sacerdotis leprosorum extra muros, usque dum burgenses de statu fratrum melius ordinarent.* Chronik des Jordan von Giano, Kap. 39. Aus dem *Speculum perfectionis* geht sogar hervor, dass es Franziskus' Wille war, dass ein Teil des Noviziats im Leprosorium zu absolvieren sei: *Nam quando veniebat ad ordinem nobiles et ignobiles, inter alia quae nuntiabatur eis, dicebatur quod oportebat eos humiliter servire leprosis et manere in domibus eorum [...].* *Speculum perfectionis* 44.4; vgl. dazu *Compilatio Assisiensis* 9.3. BREITENSTEIN erklärt die dahinter stehende Absicht folgendermaßen: „Nachdem sich die ersten Gefährten dem Franziskus angeschlossen hatten, um ihm in seiner Lebensweise nachzufolgen, verstand dieser es offenbar als seine Pflicht, die neuen Brüder zu unterweisen. Eine solche Unterweisung konnte dabei nur das Ziel haben, den Gefährten die eigene, göttlich inspirierte Lebensform zu vermitteln, wobei der Heilige stets nur das lehrte, was er vorher selbst erprobt hatte. [...] Wesentlicher Punkt dabei war die Isolation der Brüder von der traditionellen weltlichen Werteordnung. Wenn Franziskus Wert darauf legte, daß ein jeder, der Teil seiner *religio* werden wollte, eine Zeit mit Leprosen verbringen mußte um diese zu bedienen, hatte dies vor allen Dingen den Zweck, das eigene, charismatisch begründete Lebensmodell aus der Tradition herauszunehmen und gleich-

ten zunächst nur nach der *forma vivendi*, die keine Regel, sondern eine kurze Zusammenfassung des von den Schwestern selbst gewählten religiösen Lebens war, welches Franziskus auf Klaras Bitten hin folgendermaßen beschrieben hat:

„Da ihr euch auf göttliche Eingebung hin zu Töchtern und Dienerinnen des höchsten und größten Königs, des himmlischen Vaters, gemacht und euch dem Heiligen Geist vermählt habt, indem ihr das Leben nach der Vollkommenheit des heiligen Evangeliums erwähltet, so will ich – und ich verspreche dies für mich und meine Brüder – für euch genauso wie für diese immer liebevolle Sorge und besondere Aufmerksamkeit hegen.“¹¹⁹⁵

Gemeinsam, so versicherte er ihnen, wollten die Brüder für ihre Schwestern Sorge tragen, weshalb in Zukunft vier von ihnen das religiöse Leben der Frauen begleiten und ihnen im alltäglichen Leben beistehen sollten.¹¹⁹⁶ Woran sich deutlich die Integration der jungen Frauengemeinschaft in den ersten franziskanischen Orden zeigt, die jedoch wenig später durch Probleme von außen in Frage gestellt werden sollte.

Später, als die Kommunität monastische Züge angenommen hatte, geriet der caritative Aspekt in den Hintergrund,¹¹⁹⁷ nun versorgte Klara, wie den Zeugenaussagen ihres Prozesses zu entnehmen

sam durch eine Umkehrung bestehender Werte diese dennoch für die eigenen Absichten zu nutzen.“ BREITENSTEIN, Das Noviziat im hohen Mittelalter, S. 467-68.

¹¹⁹⁵ *Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis, Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii, volo et promitto per me et fratres meos semper habere de vobis tanquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem [...].* RegKl VI.2-4. Zur *forma vivendi* siehe OLIGER, De origine regulam Ordinis S. Clarae, S. 185-93.

¹¹⁹⁶ Die Fürsorge der Brüder schloss nicht nur die geistliche Betreuung der Schwestern ein, sondern auch die Bereitstellung des Lebensnotwenigen durch den Bettel. Zur Rolle des Franziskus und seiner Brüder siehe KREIDLER-KOS u.a., Armer Christus, S. 33.

¹¹⁹⁷ So wie Klara gezwungen war, die Benediktsregel anzunehmen, mussten Franziskus und seine Brüder ihre laikale, karitative Lebensweise aufgeben und sich auf die reguläre Form der *vita religiosa* verlegen. ALBERZONI berichtet über den von Jordan von Giano beschriebenen Fall des Bruders Johannes de Conpello, der sich weigerte, die Neuorientierung des Ordens zu akzeptieren und stattdessen weiterhin gemeinsam mit Leprosen und einigen Brüdern lebt. (Jordan von Giano, Chronik, Kap. 13.) ALBERZONI sieht darin den Grund für die Krise im Orden, die Franziskus, der damals gerade im heiligen Land weilte, zwang nach Italien zurückzukehren. Weil er, im Unterschied zu Johannes, die Vorgaben Hugolins für seine Gemeinschaft akzeptierte, sei es zu einem Konflikt im Inneren des Ordens gekommen, da auch andere Brüder nicht bereit waren, die ursprünglich laikale Ausrichtung des Ordens zu beenden. Sie verweist auf die Chronik des Thomas von Eccleston, die berichtet, Elias von Cortona wäre exkommuniziert wurden, weil er einen Schwesternkonvent in Cortona ohne päpstliche Erlaubnis visitiert hat. Siehe dazu ALBERZONI, San Damiano nel 1228, S. 159. ALBERZONI glaubt, dass Elias wegen seines Festhaltens am ursprünglichen Franziskanertum von der Ordensleitung zurücktreten musste. Zum Beweis seiner Rechtschaffenheit verweist sie auf Klaras Brief an Agnes von Böhmen, in dem Klara ihrer geistlichen Schwester ausdrücklich empfiehlt, an seinem Rat festzuhalten. Als Agnes Gregor IX. später darum bat, wie Klara der *forma vivendi* des hl. Franz folgen zu dürfen, versagte er es ihr mit der Begründung, dass diese einer ausgereiften monastischen Lebensweise nicht entspreche. Wobei er auf jemanden verwies „der vielleicht den Eifer, nicht aber die Kenntnis“ habe, wobei er, so vermutet ALBERZONI, auf Elias anspielte, der ja nur Laie war. ALBERZONI vermutet in Elias von Cortona überdies den Fürsprecher der Schwestern um Klara von Assisi, sie glaubt, dass er nach *Quo elongati* als „Mediator“ zwischen der Gemeinschaft und der Kurie gedient hat. ALBERZONI, Clare of Assisi and the Poor Sisters, S. 49-50 sowie DIES., Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 49-51. Dass die Meinungen in Bezug auf Elias von Cortona weit auseinander gehen und eine Interpretation nahezu in jede Richtung hin möglich ist, hat SICKERT in ihrem Aufsatz „*Difficile tamen est indicare alieni cordis occulta* ... Persönlichkeit oder Typus?, Elias von Cortona im Urteil seiner Zeitgenossen“ dargelegt.

ALBERZONI nennt noch weitere Brüder der ersten Stunde, die am anfänglichen Franziskanertum festhielten, darunter Cäsar von Speyer, der mit Jordan von Giano zu den ersten Brüdern gehört hatte, die Deutschland erreichten und der sich nach seiner Rückkehr nach Italien in eine Einsiedelei begab oder auch Bruder Leo, der an Klaras Seite in San Damiano blieb. Siehe ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 49-51.

ist, vor allem ihre kranken Mitschwestern¹¹⁹⁸ und pflegte manchmal auch erkrankte Brüder. Dennoch scheint die Klausur in San Damiano zu Klaras Lebzeiten noch keine absolute gewesen zu sein, davon zeugt Kapitel 9 der Klararegel, wo von „außerhalb des Klosters dienenden Schwestern“ die Rede ist, die das Recht hatten, das Kloster zu verlassen.¹¹⁹⁹ Diese sollten:

„nicht lange ausbleiben, wenn nicht eine offenbare Notwendigkeit Anlaß dazu gibt.

Und sie sollen ehrbar einhergehen und wenig reden, auf daß sie diejenigen, die sie sehen, immer zu erbauen vermögen.

Und sie sollen sich streng hüten, Verdacht erregende Beziehungen oder Beratungen mit Männern zu haben. Auch sollten sie keine Patenstellen bei Männern oder Frauen übernehmen, damit nicht bei solcher Gelegenheit Gerede oder Ärgernis entstehe.

Und sie sollen sich nicht unterfangen, Gerüchte aus der Welt ins Kloster zu bringen.

Auch sollen sie streng gehalten sein, nichts von dem, was im Kloster gesprochen oder getan wird, nach außen zu berichten, was irgendein Ärgernis erzeugen könnte.“¹²⁰⁰

Die Bestimmungen zeigen allerdings auch, dass sich die Frauen schützen mussten, um ja keinen Verdacht hinsichtlich ihrer Lebensweise zu erregen. Als Klara die Regel kurz vor ihrem Tod verfasste, war die Institutionalisierung des Franziskanerordens schon weit fortgeschritten. In den mehr als dreißig Jahren, die die Schwesterngemeinschaft damals schon bestand, hatte sich Einiges verändert.

Klaras Gemeinschaft San Damiano und der päpstliche Damiansorden

Seitdem 1215 auf dem 4. Laterankonzil beschlossen worden war, keine neuen Orden zuzulassen, war Kardinal Hugolin von Ostia bestrebt, die zahlreichen neu entstandenen Gemeinschaften armer Frauen unter einem päpstlich geschaffenen Nonnenorden zu vereinen. Auf diese Weise sollten die unklausuriert lebenden Frauen in klar geordnete Bahnen gelenkt und leichter kontrollierbar werden. Im August 1218 sicherte Papst Honorius III. (1216-1227) ihm, auf seine Anfrage bezüglich der oberitalienischen *mulieres religiosae*,¹²⁰¹ seine Unterstützung zu, als Hugolin eine Gesandtschaft in die Region vorbereitete, um dort den Kreuzzug zu predigen und den weiblichen Laienreligiösen eine Regel zu geben. Außerdem ermächtigte Honorius ihn, die Stiftungen, die den

¹¹⁹⁸ Mehrere Zeugen berichteten, durch Klaras Kreuzeszeichen von ihren Krankheiten geheilt worden zu sein. ProKI I.16 u. 18; II.15,16,18; III.10,11,15; IV.7,8,10,11; V.3; VI.8,9; VII.7; IX.5,6; XI.1; XII.9; XIII.5-8, XIV.5.

¹¹⁹⁹ Lilly ZARNCKE hat vermutet, dass es sich um einen Kompromiss zwischen Hugolins und Klaras Regel handelte, der einigen Schwestern auch weiterhin erlaubte, das Haus zur Arbeit, zum Betteln und zur Krankenpflege zu verlassen. ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino, S. 53.

¹²⁰⁰ *De poenitentia sororibus peccantibus imponenda, et de sororibus servientibus extra monasterium: Sorores servientes extra monasterium longam moram non faciant, nisi causa manifestae necessitatis requiratur. Et honeste debeant ambulare et parum loqui, ut aedificari semper valeant intuentes. Et firmiter caveant ne habeant suspecta consortia vel consilia aliquorum. Nec fiant commatres virorum vel mulierum, ne hac occasione murmuratio vel turbatio oriatur. Nec praesumant rumores de saeculo referre in monasterio. Et firmiter teneantur, de hiis quae intus dicuntur vel aguntur, extra monasterium aliquid non referre, quod posset aliquid scandalum generare.* RegKI 9.12-17.

¹²⁰¹ Dass Honorius auf Hugolins Anfrage antwortete, geht aus dem Wortlaut seines Antwortschreibens hervor, in dem es heißt: *Litterae tuae Nobis exhibitae continebant, quod quamplures Virgines, & aliae Mulieres, quibus secundum instabilitatem prosperitatis mundanae prosperum statum in seculo sua videtur nobilitas polliceri, eo, qui, ubi vult, spirat, potante vino compunctionis easdem, & manifestis revelationibus dante illis significationem, ut fugiant a facie arcus, desiderant fugere pompas & divitias huius mundi, & fabricari sibi aliqua domicilia, in quibus vivant nihil possidentes sub Caelo, exceptis Domiciliis ipsis, & construendis Oratoriis in eisdem [...]* Volentes igitur piis dictarum mulierum desideriis sic favorem Apostolicum impertiri, ut & ipsae assequantur suae petitionis effectum [...] BF 1, Nr. 1.

Frauen für den Bau ihrer Klöster übertragen wurden, in Vertretung des Heiligen Stuhls entgegenzunehmen.

Bei dem genannten Schreiben handelt es sich um das erste Dokument, dass ins *Bullarium franciscanum* aufgenommen wurde, obwohl es auf den ersten Blick in keiner Verbindung zu Franziskus und dem Orden steht. Erst im Rückblick auf die Entwicklung gewinnt es an Bedeutung,¹²⁰² worauf Lilly ZARNCKE bereits 1930 aufmerksam gemacht hat. In ihrer Studie zum „Anteil des Kardinals Ugolino an der Herausbildung der drei Orden des heiligen Franz“ hat sie die Bedeutung des Briefes im Zusammenhang mit der „Weltfluchtbewegung der Frauen“ südlich der Alpen herausgestellt und anschließend die Überbewertung des Franziskanertums im Hinblick auf die mittelalterliche Spiritualität betont.¹²⁰³ In diesem Zusammenhang verwies sie auch auf einen zwei Jahre zuvor ausgestellten Brief desselben Papstes, in dem dieser Jakob von Vitry den Schutz der frommen Frauen, die am Niederrhein und in Flandern ein Leben in Armut führen, zusagt,¹²⁰⁴ und zeigte damit, dass schon lange vor Franziskus Frauen bereit waren, auf ein Leben in Reichtum und Wohlstand zu verzichten und sich stattdessen zu Buße und Armut bekehrten, wobei sie durch kuriennahe Kleriker unterstützt wurden. Allerdings wurden, so auch Maria Pia ALBERZONI'S Einschätzung, im Nachhinein „alle vorausgehenden Ausdrucksformen einer *reductio ad unum* unterworfen und *a priori* 'franziskanisch' verstanden“.¹²⁰⁵ Dabei habe Hugolin erst nachdem sein Wunsch, die zahlreichen neuentstandenen Frauengemeinschaften dem Dominikanerorden anzugliedern,¹²⁰⁶ durch den 1221 erfolgten Tod des Ordensgründers gescheitert war, in Anlehnung an

¹²⁰² ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 47.

¹²⁰³ ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino, S. 27-35.

¹²⁰⁴ Das Privileg für die frommen Frauen im Bistum Lüttich und in ganz Frankreich und Deutschland soll Honorius III. Jakob von Vitry zuerst mündlich gegeben haben. Siehe dazu Anm. 176.

¹²⁰⁵ ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, S. 48.

¹²⁰⁶ 1219 hielt sich Dominikus an der päpstlichen Kurie in Viterbo auf. Dort übertrug man ihm die Aufgabe der Reform der römischen Nonnen. Er tat das, indem er Schwestern aus verschiedenen Klöstern im neuerrichteten Konvent von St. Sixtus zusammenbrachte und ihnen die Augustinusregel sowie von ihm entworfene Konstitutionen gab (auch Regel von St. Sixtus genannt), die den Frauen als Richtschnur für ihr Ordensleben dienen sollten und später auch von anderen Frauengemeinschaften übernommen wurden. Dazu ALBERZONI: „It seems more plausible to hypothesize that both Honorius and Ugolino had begun negotiations with Dominic during his stay in Rome in view of obtaining his collaboration and that of his friars in solving the problem of the *cura monialium* of the universal *coenobium*. And Dominic probably saw his offer to assume responsibility for the papal project as a counterpart to obtaining the privilege.“ 1244 regelte Innozenz IV. in der Bulle *Apostolice sedis benignitas* die Rechtsbeziehungen zwischen dem Konvent und dem Dominikanerorden. Siehe dazu ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, S. 73. Mit derselben Bulle wurden ab 1245 weitere Frauenklöster dem Predigerorden angegliedert. Allerdings übernahm der Orden nur dann die *cura monialium*, wenn die Schwestern den vom Orden gestellten Forderungen nachkamen, d.h. sie mussten unter der Leitung einer Priorin stehen und die Klausur beachten. Zur Frage der dominikanischen *Cura monialium* siehe EBD., S. 35-47. ALBERZONI ist der Ansicht, dass bei den Franziskanern einzig die Gemeinschaft um Klara und die mit ihrem Konvent verbundenen Kommunitäten „Armer Schwestern“ (d.h. Monticelli, Monteluca, Foligno, Spello, Arezzo und San Salvatore di Colpersito) in derselben Situation, wie die Frauenklöster der Dominikaner waren, bei welchen es ihr zufolge um eine Art Doppelklöster gehandelt habe, wohingegen die päpstlich unterstellten franziskanischen Frauenklöster nur lose mit dem Orden verbunden gewesen wären. ALBERZONI, Clare of Assisi and the Poor Sisters, S. 23-24, siehe auch S. 166-70, 73; Zitat, S. 163.

Die enge Verbundenheit mit dem Orden war aber auch bei den Dominikanerinnen nur in der Anfangszeit der Fall, später handelte es sich nur noch um Ausnahmen. Bereits unter seinem zweiten Ordensgeneral Jordan von Sachsen

die Kommunität von San Damiano, den Damiansorden geschaffen und den Franziskanern zu Betreuung anvertraut. Die einzelnen dem Orden zugewiesenen Frauenklöster wurden dabei der Verfügungsgewalt der zuständigen Bischöfe entzogen (anders als Klaras Konvent, der dem Bischof unterstand) und dem Papst direkt unterstellt.

Im Zuge der veränderten kirchenrechtlichen Bedingungen entschloss sich Klara 1216, die Bestätigung der Kurie für ihre *vita religiosa* zu erbitten, um die Identität ihrer Gemeinschaft zu schützen. Aus Angst, ihre Kommunität könne einmal gezwungen werden, Besitz anzunehmen, erbat sie die Anerkennung der gemeinschaftlich gelebten, radikalen Armut, die ihr Papst Innozenz III. (1198-1216) mit dem *Privilegium paupertatis*¹²⁰⁷ kurz vor seinem Tod bestätigt haben soll.¹²⁰⁸ Somit waren nach dem Amtsantritt Hugolins, als Papst Gregor IX., im Jahr 1227 die Probleme vorgezeichnet, denn dieser trachtete danach, ihre Kommunität zur Annahme seiner 1218/19 verfassten Konstitutionen (Hugolinregel) zu zwingen.¹²⁰⁹ Grundlage dieser Rechtsbestimmungen war die Bene-

zog sich der Predigerorden aus der *cura monialium* der hugolinischen Frauenklöster zurück (wenn auch nur zeitweise), während sich der Franziskanerorden, trotz des Widerstands des Ordensgründers sowie zahlreicher Ordensleute, der Frauenseelsorge nicht entledigen konnte. Ein Grund dafür war, dass Kardinal Hugolin das Protektorat des Ordens bekleidete und als *gubernator, protector und corrector* direkten Zugriff auf ihn hatte. Zur Rolle des Kardinalprotektors siehe ANDENNA, Les cardinaux protecteurs: des personnes d'autorité? ANDENNA beschreibt die Stellung des Protektors folgendermaßen: „Le cardinal est le pasteur de la nouvelle fraternité, même s'il laisse formellement ce nom à François. Ce dernier proposait ce qui était nécessaire, mais c'était Ugolino qui s'occupait de le mettre à exécution. EBD., S. 294 Und weiter unten [...] „le cardinal protecteur était une autorité externe à l'ordre, qui exerçait une *potestas* tantôt concrète, tantôt même invasive. Après le pape, le cardinal protecteur avait sur les *fratres* qui lui étaient confiés un large pouvoir juridictionnel, la puissance suprême et pleine autorité, un autorité au début similaire à celle exercée par l'évêque sur les communautés de son diocèse. Il était au moins à l'origine le cardinal-légat qui représentait l'Église romaine dans un territoire bien déterminé [...]“ EBD., S. 311. Signifikanter Weise erhielt der Dominikanerorden erst 1374 einen Kardinalprotektor, was ANDENNA so erklärt: „On peut supposer que l'ordre Prêcheurs, qui avait été approuvé comme un ordre de chanoines réguliers, n'avait pas eu au début de problèmes particuliers au regard des prescriptions du canon 13 du concile du Latran. On peut aussi suggérer l'hypothèse que la solide structure institutionnelle, 'rationnelle' pour reprendre l'expression de Gert Melville, qui caractérisait l'ordre des Prêcheurs, fondée sur les constitutions et fonctionnant rigoureusement par le truchement du chapitre général, était suffisante pour garantir les stabilité et cohésion internes, mais aussi la solide orthodoxie de l'ordre.“ EBD., S. 309-310.

¹²⁰⁷ BF I, Nr. 264, S. 243.

¹²⁰⁸ Die Datierung des Privilegs ist in der Forschung umstritten, siehe dazu (mit Literaturangaben), Los escritos de Francisco y Clara de Asís, S. 435f. Lange Zeit galt das Dokument als verloren, so dass viele Forscher die Ansicht vertraten, es habe nie existiert. Der deutsche Wortlaut des *Privilegium paupertatis* findet sich in: GRAU, Leben und Schriften der heiligen Klara, S.133-135. KUSTER und KREIDLER-KOS haben den Abfassungszeitraum des Armutsprivilegs auf die Jahre zwischen 1214-16 ausgeweitet und gelangen so zu einer anderen Sicht der Zusammenhänge: „Es ist nun nicht mehr zwingend notwendig anzunehmen, dass Clara das Privileg erst nach dem Konzil [...] einfordert. Der Zeitraum dafür weitet sich: nach Ablauf jener 'drei Jahre' und vor dem Tode Innozenz' III., also zwischen 1214 und Juli 1216. Der Wunsch nach dem Privileg ist deshalb künftig nicht mehr als Akt der Schadensbegrenzung zu deuten, die sich eine unfreiwillige Äbtissin erringt, sondern als Vollzug der verantwortlichen Übernahme einer eigenen Gemeinschaft, die nun auch eigens geprägt und geschützt sein will. Das Armutsprivileg zeugt politisch mit Blick auf die sich ausbreitenden 'observantias iuxta Ordinem Dominarum Sanctae Mariae de Sancto Damiano de Assisi' von einer erstaunlichen Weitsicht der jungen Verantwortlichen von San Damiano.“ KUSTER / KREIDLER-KOS, Neue Chronologie zu Clara von Assisi, S. 318.

¹²⁰⁹ Siehe KREIDLER-KOS, Armer Christus, S. 47. Zu den Konstitutionen siehe OLIGER, De origine regulam Ordinis S. Clarae, S. 193-209. Noch während seiner Zeit als Kardinal schrieb Hugolin: [...] *quisquis religiosam ducere vitam cupit, nisi certam atque rectam conversationis suae regulam disciplinamque vivendi observare studuerit diligenter, eo ipso a rectitudine deviat, quo rectitudinis lineas non observat [...]* Quapropter, dilectae in Domino filiae, ... religionis ipsius observantiam atque formam vobis duximus breviter describendam. OMAECHEVARRIA, Escritos de Santa Clara y documentos complementarios, zu Hugolinos Lebensform, S. 209-232; Zitat, S. 218. Klaras und Hugolins Vorstellung weiblichen Religiosentums standen sich fundamen-

diktsregel,¹²¹⁰ die er in einigen Punkten wesentlich verschärft hatte,¹²¹¹ wobei Klara vor allem an dem weltabgeschiedenen Leben in strenger Klausur Anstoß nahm, da es mit ihrem Armutsideal unvereinbar war und den Kern ihrer *vita religiosa* in Frage stellte.¹²¹² Noch während seiner Zeit als Kardinalprotektor hatte Gregor den Zisterzienser Ambrosius beauftragt, den Frauenorden zu visitieren, nun wollte er den Dienst den Minoriten übertragen.¹²¹³ Doch Franziskus wandte sich

tal gegenüber, dazu BARTOLI: „Für Hugolin schloss die Entscheidung für das Ordensleben die Entscheidung für die Abgeschlossenheit mit ein, die Selbstabtötung, die Verneinung von Lebensfunktionen wie sehen und hören. Für Klara ist das Ordensleben genau das Gegenteil und zwar Lebensfülle von Mann oder Frau: Ihre Abgeschlossenheit ist in Wirklichkeit Öffnung zur Welt, ihre Abgeschiedenheit Fülle geistlicher Gemeinschaft.“ BARTOLI, Klara von Assisi, S. 133.

¹²¹⁰ Die Benediktsregel spielt bei der Entwicklung des Klarissenordens eine merkwürdige Rolle. In den Privilegien Hugolins sowie in den päpstlichen Bullen wird sie stets angeführt, wohingegen die Konstitutionen meist weggelassen werden. WAUER hat gezeigt, dass Gregor IX. bis zum 31. Mai 1232 die Klarissenregel nur am 11. Mai 1230 zitiert hat, während die Benediktsregel in BF I, S. 54, 56, 57 und 108 genannt wird. Als sich Agnes von Böhmen hinsichtlich der Regeln Klarheit verschaffen wollte und dafür an den Papst wandte: *ut duo verba praemissa, quae de virtute obedientiae et regula Benedicti dicuntur, amoveri – faceret de ipsa formula [...]*, erhielt sie von Innozenz III. am 13. November 1243 folgende Antwort: *Adiectum de b. Benedicti regula, ut per ipsam quasi praecipuam de regulis approbatis vestra religio authentica redderetur. Nulla tamen propter hoc necessitate inducta, ut ipsam teneamini observare: sicut ex eo clare probatur, quod memoratus praedecessor noster praesente et audiente – [Raynaldo] – declaravit, quod regula ipsa sorores sui ordinis non ligat ad aliud, nisi ad obedientiam, adicationem proprii ac perpetuam castitatem.* BF I, Nr. 17, S. 316. Siehe dazu WAUER, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, S. 11-14. Gregor behauptete gar in einem Brief an Agnes von Böhmen vom 11. Mai 1238: *nullo modo teneris ad illam [formam Francisci], cum per sedem apostolicam approbata non fuerit et a saepedicta Clara eiusque sororibus ac aliis non servetur.* HOLZAPFEL glaubt, dass Hugolin den Schwestern die Benediktsregel gab, weil die Minoritenregel damals noch nicht bestätigt war. HOLZAPFEL, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, S. 646. 1209/1210 hatte Franziskus zunächst die mündliche Bestätigung für die von ihm entworfene Regel erhalten. 1221 wurde auf dem Generalkapitel von Portiunkula die erweiterte Regel publiziert, die jedoch keine päpstliche Bestätigung erhielt (*Regula non bullata*). Erst 1223 wurde die mehrmals überarbeitete Minoritenregel durch die Bulle *Solet annuere* von Honorius III. approbiert (*Regula bullata*). Siehe dazu BERG, Spuren franziskanischer Geschichte, S. 11, 19 u. 21.

¹²¹¹ Während die Benediktsregel nur die *stabilitas loci* verlangt, forderten Hugolins Konstitutionen die vollkommene Abschließung der Nonnen von der Außenwelt: *omni namque tempore vitae suae clausae manere debent – nulla eis conceditur licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eamdem religionem ad aliquem locum aliquae transmittantur.* BF I, S. 264, Nr. 292. Neben dem eingeschränkten Kontakt zur Außenwelt wurde ständiges Schweigen und strengstes Fasten gefordert. Zu den harten Bestimmungen der Regel siehe LEMPP, Anfänge des Clarissenordens, S. 188-194.

¹²¹² Dennoch geht aus den Quellen hervor, dass Klara bereits 1216 dem Drängen des Franziskus nachgegeben hat und die Benediktsregel und Amt und Würden einer Äbtissin angenommen hat, obwohl der Titel franziskanischen Vorstellungen von Einfachheit, Demut und dem von ihr zugrunde gelegten Prinzip der Gleichheit ihrer Gemeinschaft zutiefst widersprach. Siehe ProKl I.6; LegKl 12. Klara hat sich allerdings nie selbst als Äbtissin bezeichnet. Vgl. RegKl IV.10-15 und RegKl VIII.1-11. KUSTER und KREIDLER-KOS haben die Quellen neu interpretiert und sind dabei zu folgender Deutung gelangt: „Bislang wurde nahezu durchgängig vermutet, die besondere Qualifikation des Leitungsamtes begründe den Konflikt. Dass Clara die ‚natürliche Leitung‘ in San Damiano von Anfang an innehatte, schien niemand zu bezweifeln. Eine Möglichkeit, die Weigerung Claras zu verstehen, liegt in der überschaubaren Gruppe von Schwestern des Jahres 1214 begründet. Bedarf es wirklich einer Autorität innerhalb der wenigen Schwestern, von denen einige zudem miteinander aufgewachsen sind? Betont Clara sowohl in ihrer Regel als auch im Testament nicht vielmehr, dass sie zu Beginn ‚zusammen mit den Schwestern‘ Franziskus Gehorsam versprochen habe? Damit sind sie gemeinsam auf eine Autorität außerhalb ihrer Hausgemeinschaft bezogen und gehören durch eben jenen Akt des gemeinsamen Versprechens der einen großen Gemeinschaft der *fraternitas* an. Diese Zugehörigkeit zur einen franziskanischen Bewegung ist für Clara zeitlebens von größter Bedeutung. Wir vermuten deshalb, dass die Ursache für den Konflikt zwischen Clara und Franziskus eben innerhalb jener größeren Zugehörigkeit zu suchen ist. Mit den Jahren und der wachsenden Zahl der Schwestern scheint es Franziskus vielleicht problematischer als zu Anfang, unpassend oder organisatorisch ungeschickt, so stark zusammengehörig zu fungieren. Der Heilige selbst macht sich Anfang 1214 auf den Weg nach Santiago de Compostela, von wo er erst 1215 wieder zurückkehrt. Er will offenbar im Vorfeld dieser langen Reise, die bis Marokko geplant und entsprechend riskant war, dass die Frauen sich selbst verwalten und als eigene organisatorische Einheit gesehen werden.“ KUSTER/KREIDLER-KOS, Neue Chronologie zu Clara von Assisi, S. 316.

¹²¹³ Siehe LEMPP, Anfänge des Clarissenordens, S. 210. Klaras Kloster wurde dagegen auch weiterhin von einem Minorit visitiert. Siehe ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino, S. 75.

gegen solch unbedachte Schwesternseelsorge, zumal er seine Gemeinschaft lediglich mit dem Konvent von San Damiano verbunden sah.¹²¹⁴ Maria Pia ALBERZONI hat in zahlreichen Studien nachgewiesen, dass die Gemeinschaft von San Damiano, die nur eine unter vielen neu entstandenen *dominae pauperes* darstellte, diese Sonderstellung bewahren konnte.¹²¹⁵ Dies wird deutlich an deren *forma vivendi*, dem engen Verhältnis zu den Minderbrüdern und der zunehmenden Spannung zur Ordenspolitik der Kurie. Bis 1227, dem Jahr in dem der Generalminister der Minderbrüder Giovanni Parenti aufgefordert wurde, die *cura monialium* für weitere zwanzig Frauenklöster zu übernehmen,¹²¹⁶ war San Damiano eine der wenigen Kommunitäten, die der Sorge und pastoralen Betreuung durch die Minderbrüder anvertraut waren. Im Sommer 1228 wollte Gregor IX. seinem Frauenorden auch Klaras Konvent anschließen, den er wegen ihres heiliggemäßen Rufs, zum Mittelpunkt seiner Ordensgründung machen wollte.¹²¹⁷ Als er sich anlässlich der Heiligsprechung des Franziskus in Assisi aufhielt, versuchte er, sie und ihre Schwestern für die Zukunft abzusichern und ihnen eine materielle Lebensgrundlage zu geben. Diplomatisch bot er ihr an: „Wenn du wegen des Gelübdes fürchtest, so entbinden wir dich davon.“ Klara soll darauf geantwortet haben: „Heiliger Vater, auf gar keine Weise will ich in Ewigkeit von der Nachfolge Christi

¹²¹⁴ In der Forschung wurde wiederholt Franziskus' ablehnende Haltung gegenüber der Frauenseelsorge diskutiert. Allerdings handelte es sich um keine grundsätzliche Abneigung, sondern allein um eine Ablehnung gegenüber Hugolins Ansinnen, die Konvente des neugegründeten Damiansorden, die keinerlei spirituelle Beziehung zum Orden der Minderbrüder hatten, seelsorgerisch zu betreuen. Das Verhältnis der Franziskaner zu Klaras Kloster war etwas ganz anderes. Ähnlich verhielt es sich auch mit den wenigen Gemeinschaften, die sich dem Vorbild der klarianischen Kommunität angeschlossen hatten und von dessen Schwestern in ihrer Lebensweise angeleitet worden waren. Es handelte sich um: Carpino bei Foligno, Monticelli bei Florenz (dem Klaras Schwester Agnes vorstand) sowie Konvente bei Foligno, Spello, Perugia und Siena. Siehe dazu: KNOX, *Creating Clare of Assisi*, S. 33 mit einer Karte der Konvente. Zur Verbindung, die zwischen Klara und Franziskus bestand, siehe den Aufsatz von GODET-CALOGERAS, *Clare and the defense of franciscan identity*.

Als Hugolin während der Abwesenheit des Franziskus in Absprache mit Bruder Philipp Longus den Minoriten die Visitation sämtlicher hugolinischen Frauenklöster aufzwang, reagierte Franziskus voller Ablehnung, indem er den Dienst mit einer nicht zu heilenden Eiterbeule verglich. Thomas von Pavia, der Provinzialminister der Toskana, hat diese Bemerkung des Heiligen nach einer Aussage Bruder Stefans überliefert. Stefans Zeugnisse sind aufgenommen in: BERG / LEHMANN, *Franziskus Quellen*, S. 1498-1501, Zitat Kap. 6, S. 1500. Zu Thomas von Pavia siehe auch OLIGER, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe unacum appendice textum de S. Francisco*, S. 382. Bruder Stefan soll außerdem gesagt haben, dass Franziskus nur zu Klara Zuneigung empfand. Allerdings hätte er Klara nie mit ihrem Namen angesprochen, sondern sie stets nur 'Christin' genannt. EBD., Kap. 3, S. 1499. Zu Franziskus Haltung gegenüber Frauen siehe auch 2 Cel LXXVIII.112-LXXX.114. HARDICK glaubt, dass zwischen 1228 und 1245 keine Neugründungen für den Damiansorden bekannt sind, resultiere aus der frauenfeindlichen Haltung des Franziskus. HARDICK, *Der Orden der hl. Klara in Deutschland*, S. 188. Ausführlich zu Franziskus' Haltung gegenüber Frauen DALARUN, *Francesco, un passaggio*; BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia*.

¹²¹⁵ Siehe dazu die Studien von ALBERZONI. Vier von ihnen hat das Franciscan Institute in New York in dem Band „*Clara of Assisi and the Poor Sisters in the Thirteenth Century*“ einem englisch sprachigen Publikum zugänglich gemacht. Ich danke dem Herausgeber Jean François GODET-CALOGERAS für den Hinweis.

¹²¹⁶ *Quoties Cordis*, Wortlaut in: BF I, S. 36; siehe auch S. Chiara d'Assisi, *Scritti e documenti*, S. 394-95. Zur Frage der Visitatoren siehe ALBERZONI, *San Damiano nel 1228*, S. 466-469 und genauer BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII)*, S. 59-106.

¹²¹⁷ Gregor IX. gab seinem Frauenorden den programmatischen Namen *Ordo sancti Damiani*, um die enge Verbindung mit dem Damianskloster zu zeigen. Zu Gregors Politik siehe ALBERZONI, *La nascita di un'istituzione*, S. 119-136 und zur Paradoxie, die sich hinter dieser Namensgebung verbarg, da Klara dem Damiansorden nie beigetreten war. DIES, *San Damiano nel 1228*, S. 471.

befreit werden“, ¹²¹⁸ worin die diametrale Haltung der Charismatikerin ¹²¹⁹ gegenüber dem pragmatisch denkenden Papst deutlich wird. Am 17. September 1228 ließ sich Klara das Privileg der Armut von Gregor schriftlich bestätigen und bewies so, dass sie auch weiterhin Willens war, nur von den Almosen zu leben, die sie von den *elemosynarii* erhielt. ¹²²⁰

In dieser Zeit traten im Franziskanerorden bereits erste Differenzen auf. Kaum vier Jahre nach dem Tod des heiligen Franziskus stritten die Minoriten auf dem Generalkapitel des Ordens ¹²²¹ über die Art der Befolgung seines Testaments. Auf ihre Anfrage reagierte Gregor am 28. September 1230 mit der Bulle *Quo elongati*, die die Minderbrüder von der Befolgung des Testaments ihres Gründers entband. ¹²²² In den kommenden Jahren wurde die Armut der Minderbrüder durch rechtliche Fiktionen und weitreichende Privilegien zunehmend ausgehöhlt. Gregor rechtfertigte sein Vorgehen damit, dass er aus langer Vertrautheit mit Franziskus, dessen Intention gut kenne und er ihm als Kardinalprotektor auch bei der Ausarbeitung der Regel und ihrer Bestätigung durch den Papst behilflich gewesen war. ¹²²³ Neben der Armutsfrage waren in der Bulle auch noch andere Probleme zur Sprache gekommen, so wurde den Brüdern, die sich massiv gegen die Frauenseelsorge wandten, nun päpstlicherseits jegliche Beziehung zu den Frauengemeinschaften, sofern diese nicht vom apostolischen Stuhl genehmigt worden war, verboten. Weil Klaras Gemeinschaft auf die spirituelle und liturgische Verbindung mit den Brüdern angewiesen war,

¹²¹⁸ *Felicitis recordationis dominus Papa Gregorius, vir sicut sede dignissimus, ita et meritis venerandus, paterno affectu sanctam istam arctius diligebat. Cui cum suaderet ut propter eventus temporum et pericula saeculorum aliquas possessiones assentiret habere quas et ipse liberaliter offerebat, fortissimo animo restitit, et nullatenus acquievit. Ad quam respondente Pontifice: Si votum formidas, nos te a voto absolvimus: Sancte pater, ait, nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero.* LebKl I.14; vgl. auch ProKl I.13; II.22; III.14.

¹²¹⁹ Zu Klaras Charisma siehe den Aufsatz von ALBERZONI, Chiara d'Assisi, il carisma controverso.

¹²²⁰ BF I, Nr. 29, S. 771; LebKl I.37; ProKl III.14. Kurz nachdem Klaras Konvent das Privileg erhalten hat, bekam auch der Konvent von Perugia am 16. Juni 1229 das *privilegium paupertatis* bestätigt. BF I, Nr. 36, S. 50. Allerdings schenkte Gregor dem Konvent am 18. Juli 1231 wegen seiner besonderen Verdienste eine Mühle, Ländereien, Weinberge, Gärten, Ölpflanzungen u.a. die sich bei Perugia befanden. BF I, Nr. 61, S. 73. Da die Nonnen angeblich noch immer unter ärmlichsten Verhältnissen lebten, gewährte er ihnen am 7. März 1235 noch einen 40-tägigen Ablass. EBD., Nr. 156, S. 147. Am 25. August desselben Jahres bestätigte er den Besitz noch einmal. EBD., Nr. 179, S. 172. Zur weiteren Entwicklung siehe WAUER, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, S. 39-40. Während Gregor IX. einigen Konventen das Privileg der Armut erteilte, unterstützte er andere Gemeinschaften, die ihre materielle Lage absichern wollten. Schon HOLZAPFEL sprach daher von zwei Klassen von Klarissenklöstern. HOLZAPFEL, Handbuch, S. 647.

¹²²¹ Zu den Generalkapiteln siehe CENCI / MAILLEUX, Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum, Bd. 1 (13. Jh.).

¹²²² Franziskus hatte vor seinem Tod erklärt, sein Testament solle buchstäblich, d.h. ohne Glosse verstanden und befolgt werden, er gebot den Brüdern, keine Privilegien vom apostolischen Stuhl zu erbitten. Da viele Brüder seine Vorgaben als zu streng empfanden, kam es im Orden zu Streitigkeiten, woraufhin sie sich an den Papst wandten, um Gewissheit zu erlangen, ob sie an das Testament gebunden sind. Gregor reagierte mit der Bulle *Quo elongati*, am 14. Nov. 1245 folgte die zweite päpstliche Regelinterpretation mit der Bulle *Ordinem vestrum*, die den Franziskanern erstmals bewegliche und unbewegliche Güter erlaubte. BF I, S. 400-402. 1247 wurde den Provinzialen prinzipiell die Verwaltung von Geld und Besitz erlaubt.

¹²²³ *Et cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor Nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius; & in condendo praedictam Regulam, obtinendo confirmationem ipsius per Sede Apostolicam sibi astiterimus, dum adhuc essemus in minori officio constituti; declarari similiter postulastis dubia, & obscura Regulae supradictae, nec non super quibusdam difficultibus responderi.* BF I, Nr. 56, S. 68. Deutscher Wortlaut zitiert nach GRUNDMANN, Die Bulle „Quo elongati“, S. 3. Zu der Bulle siehe auch BARTOLI, Klara von Assisi, S. 181-184.

reagierte sie mit Protest auf die Bulle. Konsequent schickte sie die Almosensammler ihres Konvents zum Minister zurück und drohte mit einem Hungerstreik, um zu zeigen, dass sie ohne geistige Nahrung auch „auf das Brot des Leibes“¹²²⁴ nicht angewiesen sei. Gregor lenkte sofort ein und Klara konnte sich auch in dieser Hinsicht durchsetzen und die volle Reintegration in den ersten Orden erzwingen.¹²²⁵

Die Vielfalt der Regeln

Außer in San Damiano gab es auch noch an anderen Orten Frauen, die ein unsicheres Leben dem gut geordneten Klosterleben vorzogen. Klaras strenges Armutsideal fand deshalb auch weiterhin Verbreitung.¹²²⁶ Die Koexistenz von hugolinischen Klausurnonnen und klarianischer Gemeinschaft hatte allerdings zur Folge, dass sich noch eine dritte, recht offene und freie Form von *sorores minores* herausbildete, die mit einzelnen Minderbrüdern verbunden waren. Das religiöse Leben dieser Frauen orientierte sich an der Lebensweise der Brüder, es trug teilweise karikative Züge und erlaubte den Schwestern umherzuziehen. Dies stieß an der Kurie auf Kritik, ähnelte diese Lebensweise doch der der häretischen Gemeinschaften. Die franziskanische Ordensleitung und das Papsttum forderten deshalb die Verfolgung der unklausurierten Schwestern. Die Bulle *Ad audientiam nostram* von 1241 bot die Grundlage, um gegen uneinsichtige Frauen vorzugehen, die behaupteten, zu Klaras Gemeinschaft zu gehören.¹²²⁷ Nach diesem Rechtsakt untermauerte Gregor IX. die Verbindung von päpstlichem Damiansorden und Minderbrüdern erneut, indem er die *cura moniales* ohne Einschränkung forderte.

Außer in Italien hatte sich im fernen Prag auch Agnes, die Tochter des böhmischen Königs, für das Armutsideal im Sinne Klaras entschieden. Agnes ließ sich am 15. April 1238 von Gregor IX. das *privilegium paupertatis* bestätigen.¹²²⁸ Überdies bat sie darum, dass die *forma vivendi*, die Franziskus dem Kloster San Damiano gegeben hatte, auch dem Prager Konvent zuerkannt werde. Sie

¹²²⁴ *Cum semel dominus Papa Gregorius prohibuisset, ne aliquis frater ad monasteria dominarum sine sua licentia pergeret, dolens pia mater cibum sacrae doctrinae rarius habiturus Sorores, cum gemitu dixit: Omnes nobis auferat de cetero Fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores. Et statim omnes Fratres ad Ministrum remisit, nolens habere eleemosynarios qui panem corporalem acquirerent, postquam panis, spiritualis eleemosynarios non haberent.* LebKI 37.

¹²²⁵ Siehe dazu BARTOLI, Gregorio IX, Chiara d'Assisi e le prime dispute, S. 97-108 sowie ALBERZONI, La nascita di un'istituzione, S. 28-30.

¹²²⁶ Siehe ALBERZONI, Clare of Assisi and the Poor Sisters.

¹²²⁷ *Ad audientiam nostram*, in: BF I, Nr. 331, S. 290. Die Bulle erging an alle Bischöfe und Erzbischöfe. Gregor wies darauf hin, dass ihm zu Ohren gekommen wäre, dass Frauen umherzögen, die behaupteten, sich dem Ordo S. Damiani anschließen zu wollen: *vadunt discalceatae habitum et cingulum monialium eiusdem ordinis et cordulas deferentes, quas quidem Discalceatas seu Chordularias, alii vero Minoretas appellant, ut gratum praestent deo famulatum, perpetuo sint inclusae. Unde quia in eiusdem ordinis confusionem ac derogationem ordinis fratrum Minorum et ipsorum fratrum scandalum ac monialium earundem praedictarum mulierum religio simulata retundat, universitati vestrae [Erzbischöfe und Bischöfe] mandamus, quatenus mulieres ipsas ad abiendum cum eisdem cingulis et chordulis huiusmodi habitum – compellatis.* Näher dazu WAUER, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, S. 50-51; sowie ZOPPETTI / BARTOLI, Documenti, S. 416-418. HARDICK bezweifelte, dass es sich dabei tatsächlich um Klarissen handelte. Siehe EBD., Der Orden der hl. Klara in Deutschland, S. 186. Bis 1261 ergingen fünf weitere Bullen zu Händen der Bischöfe in Frankreich, England, Alemannien und Spanien. Die Quellenlage hat FREEMAN in seinem Aufsatz „Wanderklarissen“ dargelegt. Leider wurden darin ALBERZONIs Studien und Ergebnisse nicht mit berücksichtigt.

¹²²⁸ BF I, Nr. 255, S. 236.

bat Gregor sogar darum, die *forma vivendi* in seine Frauenregel aufzunehmen und reagierte so gegen die Entwicklung, die der päpstlich geförderte Damiansorden bis dahin genommen hatte. Gregor lehnte entschieden ab,¹²²⁹ worauf Agnes mit Klara in Kontakt trat, um über einzelne Punkte der Lebensweise Gewissheit zu erlangen und diese in einen eigenen Regelentwurf einzubringen. Nach der Stuhlbesteigung Innozenz IV. (1243-1254) wandte sie sich mit der Bitte an ihn, endlich Klarheit in die Klarissenregel zu bringen und die Benediktsregel zu streichen. Auch hoffte sie, dass einige Milderungen, die ihrem Konvent von der Kurie bestätigt worden waren, in der Regel Aufnahme fänden. Wieder erhielt Agnes eine Abfuhr.¹²³⁰ Allerdings wollte Innozenz die leidige Frage ebenfalls beenden und bestätigte daher am 13. November 1245 noch einmal die hugolinische Regel in ihrer ursprünglichen Form.¹²³¹ Aufgrund des massiven Widerspruchs war er jedoch gezwungen, einzulenken. Um das Nebeneinander von päpstlichen Klausurnonnen und dem Orden von San Damiano endgültig zu beenden, bestätigte er den Schwestern am 6. August 1247 eine neue Regel, wobei er seinen Vorgänger Gregor IX. zum Gründer des zweiten franziskanischen Ordens stilisierte.¹²³² Seine Entscheidung begründete Innozenz mit den zahlreichen Missverständnissen, die im Hinblick auf die Befolgung der hugolinischen Regel geherrscht hätten.¹²³³

Innozenz' Regel war im eigentlichen Sinn nicht neu, sondern lediglich eine Überarbeitung der hugolinischen mit einigen Veränderungen. So wurden beispielsweise die Fastenbestimmungen erleichtert und das Fasten bei Wasser und Brot ganz gestrichen, womit Innozenz auf die Dispensationen, die neben dem Prager Kloster auch anderen Konventen erteilt worden waren, reagiert hatte. Vor dem Ablegen des Gelübdes war seitdem ein einjähriges Noviziat vorgesehen. Auf ausdrücklichen Wunsch waren die Schwestern nicht länger auf die Benediktsregel verpflichtet, sondern auf die *regula Francisci*. Die strenge Klausur wurde gelockert, so dass die Nonnen Besuche von Prälaten und Klerikern teilweise sogar von weltlichen Laien empfangen durften. Für die *cura*

¹²²⁹ BF I, Nr. 264, S. 242, vom 11. Mai 1238. Für Gregor war es nicht leicht, Agnes' Anträge abzulehnen, da sie durch ihren Bruder König Wenzel I. tatkräftig unterstützt wurde. In einem Begleitbrief an den Papst soll Wenzel seine Schwester wärmstens empfohlen und politische Gunsterweisung in Aussicht gestellt haben. Dazu POLC, Agnes von Böhmen 1211-1282, S. 59. Offenbar gelang es dem Papst durch diplomatisches Geschick an seinem Ordensprogramm festhalten und Agnes seine Nonnenregel aufzudrängen. ZOPPETTI und BARTOLI haben die wichtigsten Briefe Gregors im „Dossier zum Damiansorden“ gesammelt und kommentiert. DIES., S. Chiara d'Assisi. Scritti e documenti, S. 377-419.

¹²³⁰ BF I, Nr. 17, S. 315-17, vom 13. Nov. 1243.

¹²³¹ BF I, Nr. 113, S. 394-99.

¹²³² BF I, Nr. 227, S. 476-83. Zu der Regel siehe OLIGER, De origine regulam Ordinis S. Clarae, S. 413-27. Zu den Bestimmungen der Regel siehe LEMPP, Anfänge des Clarissenordens, S. 223-226; zur Innozenzregel OLIGER, De origine regulam ordinis s. clarae. Innozenz IV. zwang die einzelnen Klarissenklöster nicht zur Annahme seiner Regel. Einigen Konventen bestätigte er sogar ausdrücklich die hugolinische Regel. 1247 gab es daher zwei päpstlich approbierte Klarissenregeln. 1253 kam als dritte die Regel Klaras hinzu. LEMPP, Anfänge des Clarissenordens, S. 231-237.

¹²³³ *Quod multae iam et diversae dispensationum formae factae fuerint circa ipsam, propter quod non una, sed multiplex videbatur professio.* BF I, Nr. 236, S. 488.

monialium der Nonnen sollten der General und die Provinzialen der Minoriten Sorge tragen,¹²³⁴ wobei die Schwestern die gleichen Privilegien wie die Brüder erhielten. Im Gegenzug durfte die Neugründung eines Frauenklosters nur noch mit Zustimmung des Generalkapitels erfolgen. Eigentum war den Schwestern laut neuer Regel gestattet, aber nicht ausdrücklich vorgeschrieben, ein bestellter Prokurator wachte über Besitz und Einkünfte. Die Konvente, die über Besitz verfügten, fühlten sich nach der neuen Regelung verunsichert und ließen sich ihr Eigentum durch päpstliche Privilegien erneut bestätigen.¹²³⁵ Für die strengen Franziskanerinnen mit ihrem strikten Armutsideal war diese Regel hingegen ein erster Erfolg, denn nun war es möglich, dass viele Klöster dem Vorbild San Damianos Folge leisten konnten. Dennoch schien Klara die Innozenzregel nicht weitreichend genug zu sein, denn sie verfasste eine eigene Regel, die am 16. September 1252 mit dem Schreiben *Quia vos* vom Kardinalprotektor des Ordens erstmals bestätigt wurde.¹²³⁶ Danach verging fast ein Jahr bis mit *Solet annuere* durch Innozenz IV. die offizielle Approbation folgte.¹²³⁷

Angesichts der Verhältnisse unter den Minderbrüdern, die damit begonnen hatten, auch gegen Armutseiferer in den eigenen Reihen vorzugehen, musste Klara auf ähnliche Probleme gefasst sein. Dennoch zeugt ihre Regel von der Hoffnung, dass die Schwestern auch nach ihrem Tod an der bisherigen Lebensweise festhalten würden. Zur Untermauerung ihrer Worte fügte sie in den Text das Vermächtnis ein, das Franziskus ihr und ihren Schwestern hinterlassen hatte. Es besteht nur aus drei Sätzen und enthielt dennoch alles, was für Klara wichtig war:

„Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen und darin bis zum Ende verharren. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, ihr möchtet doch allezeit in diesem heiligsten Leben und in der Armut leben. Und hütet euch sehr, jemals in irgendeiner Form davon abzuweichen, weder auf die Lehre noch auf den Rat von irgend jemand hin.“¹²³⁸

¹²³⁴ *Ad haec, liceat vobis in communi redditus et possessiones recipere et habere ac ea libere retinere. [...] Verum ne ab observatione praesentis formulae breviter suprascriptae [...] pro defectu certi regiminis in posterum recedere vos contingat [...] dilectis filiis geneali ac provincialibus ministris Ordinis Fratrum Minorum curam vestri et omnium monasteriorum vestri Ordinis plene in omnibus – committimus, statuentes, ut sub eorum et aliorum qui pro tempore ministri fuerint, oboedientia, regimine et doctrina debeatis de cetero permanere, quibus teneamini firmiter oboedire.* BF I, Nr. 227, S. 482.

¹²³⁵ WAUER nennt acht Konvente, weist aber darauf hin, dass es mehr gewesen sind: S. Spiritus de Civitate Pennen, S. Francisci in Todi, Genua, Bologna, Mons Sanctus in Todi, Colazzo, Volterra und Avignon. WAUER, Entstehung, S. 42 (dort Anm. 5).

¹²³⁶ Vgl. LebKI 40.

¹²³⁷ Zu der Regel siehe OLIGER, De origine regulam Ordinis S. Clarae, S. 427–36; MAIER, Forma vitae. Zur Interpretation der Klararegel sowie zu ihrem Armutsverständnis siehe MARKERT, *O beata paupertas*, Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Böhmen, wiederabgedruckt in: SCHMIES (Hg.), Klara von Assisi, S. 43–55. Dort heißt es: „Fragt man innerhalb der Analyse der Briefe nach dem Prinzip der Armut Klaras, wird man aufgrund der soeben angestellten Überlegung sowohl den symbolischen als auch den instrumentellen Gehalt der Armut in Klaras Auffassung wiederfinden. Daß Klara die Armut zum einen als ein Instrument, als ein wichtiges Werkzeug der *vita perfectionis* verstanden wissen wollte, ist aus ihrem Ringen um die evangelische Armut im Sinne Franziskus’ abzulesen. Zugleich ist die Armut für Klara ein höchst symbolischer Wert, der es ihr und ihren Schwestern ermöglicht, die Zugehörigkeit zu Franziskus und seinen Gefährten nach außen hin sichtbar zu demonstrieren.“ EBD., S. 52.

¹²³⁸ *Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Iesu Christi et eius sanctissimae matris, et perseverare in ea usque in finem. Et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vi-*

Klaras Tod und ihre Heiligsprechung

Zwei Tage nach der Bestätigung ihrer Regel, am 11. August 1253, starb Klara.¹²³⁹ Wie Franziskus wurde sie zunächst in der Kirche San Giorgio innerhalb von Assisi bestattet. Ein halbes Jahr später, im Dezember 1254, bestieg der Kardinalprotektor Rainald von Segni, als erster Franziskaner, unter dem Namen Alexander IV. (1254-1261) den apostolischen Stuhl. Seine enge, teilweise selbstaufgebende Verbundenheit mit den Bettelorden führte zu Neid im Klerus, der den 'armen' Mönchen und Nonnen das Leben schwer machte.¹²⁴⁰ Hinzu kam, dass erneut das Problem auftrat, dass Schwestern die Klausur nicht beachteten und sich die Minoriten an ihn wandten und baten, von der Last der *cura monialium* befreit zu werden. Schon Innozenz IV. hatte aus diesem Grund eine Einschränkung vorgenommen, die nur noch die Betreuung der exemten Klöster vorsah. Am 18. August 1255 bestätigte Alexander die Regelung.¹²⁴¹ Die diffusen Verhältnisse zwischen den Schwestern und den Minoriten sorgten jedoch dafür, dass sich auch weiterhin Reformideen breit machten. Inmitten dieser Kontroversen erhob der Papst, wohl am 15. August 1255,¹²⁴² Klara mit der Bulle *Clara claris praeclara*¹²⁴³ zur Ehre der Altäre und legte ihren Gedenktag auf den 12. August. Für die Messfeier verwendete er Auszüge aus der Liturgie der Jungfrauen sowie drei, offenbar von ihm selbst verfasste Hymnen für Tages-, Gaben- und Schlussgebet des Klarafests, woran sich seine tiefe Verehrung der Heiligen zeigt.¹²⁴⁴

Zur kultischen Verehrung der heiligen Klara im Franziskanerorden

Der Franziskanerorden tat sich wegen des noch immer andauernden Streits um die *cura monialium* zunächst schwer mit der Klaraverehrung. Obschon sich mehrere Generalkapitel mit ihrem Kult befasst haben,¹²⁴⁵ wurde erst fünf Jahre nach ihrer Heiligsprechung, auf dem 1260 erfolgten Ge-

vatis. Et custodite vos multum ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis. Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern, in: RegKI 6,7-9 sowie gesondert in: Franziskus-Quellen, S. 63.

¹²³⁹ Siehe ProKI III.32.

¹²⁴⁰ Siehe dazu WAUER, Entstehung, S. 46-49. WAUER glaubte den Grund für die Feindschaft des Klerus läge in der rücksichtslosen und parteiischen Art mit der Alexander IV. für die Bettelorden eintrat: „Alexander suchte geradezu nach Klöstern, um sie den Klarissen zu schenken.“ Demnach wurden Klöster, die reformbedürftig erschienen, den Klarissen geschenkt, ohne die Nonnen nach ihrer Meinung zu fragen. Ihnen blieb lediglich die Wahl, die Klarissenregel anzunehmen oder in ein anderes Kloster überzusiedeln. Teilweise soll er neugegründete oder besonders arme Klarissenklöster mit Kirchen und Hospitälern beschenkt haben, was fast nie ohne Streit ablief.

¹²⁴¹ BF II, Nr. 97, S. 67 vom 18. August 1255.

¹²⁴² Siehe LEHMANN, Die heilige Klara in Kult und Liturgie, Einleitung, S. 17.

¹²⁴³ BF II, Nr. 118, S. 81-84. Eine deutsche Übersetzung der Heiligsprechungsbulle findet sich bei: GRAU / SCHLOSSER, Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi, S. 329-37. Zu der Bulle siehe KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung, S. 524-39.

¹²⁴⁴ Es handelt sich hierbei um die Hymnen: *Concinat plebs fidelium*, *Generat virgo filias* sowie *O Clara, luce clarior*. Diese sind ediert bei LEHMANN/SCHNEIDER, Die heilige Klara in Kult und Liturgie, 1 OffKI III; VIII; XXI, S. 47-48, 50-51, 58-59.

¹²⁴⁵ Zur kultischen Verehrung der hl. Klara im Franziskanerorden siehe den Quellenband von LEHMANN / SCHNEIDER, Die heilige Klara in Kult und Liturgie. Dort werden auch die Inhalte der einzelnen Generalkapitelsbeschlüsse besprochen, S. 29-37. Zu den Generalkapiteln siehe CENCI / MAILLEUX, Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum. Neben der offiziellen Klaralegende entstanden mehrere Chorlegenden für die Verehrung innerhalb der Liturgie. Diese befinden sich im selben Band, S. 147-98. Die Legenden spielen mit der bereits in der Heilig-

neralkapitel in Narbonne, entschieden, das Klarafest als *officium duplex* zu begehen und ihren Namen in die Heiligenlitanei des Ordens aufzunehmen.¹²⁴⁶ Noch im gleichen Jahr überführte man am 3. Oktober, auf Anordnung Alexanders IV., Klaras sterbliche Überreste in die neugebaute Kirche *Santa Chiara*. 1263 erweiterte das Generalkapitel in Pisa die Verehrung der Heiligen dahingehend, dass ihr nun im Orden mit einem *officium duplex maior* gedacht wurde. Einem 1272 in Lyon getroffenen Entscheid zufolge sollte ihr Name während der Anrufung der Heiligen stets mit genannt werden.¹²⁴⁷ Das Generalkapitel 1292 in Paris setzte sich nochmals mit dem Klaraofizium auseinander, dennoch wurde Klara erst 1340 auf dem Kapitel von Assisi den anderen kanonisierten Heiligen des Ordens Franziskus, Antonius, Elisabeth von Thüringen und König Ludwig IX. gleichgestellt. Es wurde beschlossen, die Heilige auch wochentags am Ende von Laudes und Vesper anzurufen, was Leonhard LEHMANN als Integration in den Ersten Orden deutet.¹²⁴⁸

Der Versuch der Vereinheitlichung – Der Damiansorden wird zum Klarissenorden

Für die Mehrheit der hugolinischen Klausurschwestern am Ende des 13. Jahrhunderts war Klara, trotz rasch erfolgter Heiligsprechung, weit weniger wichtig, als die Anbindung an die Minderbrüder,¹²⁴⁹ denn die Zugehörigkeit zum Franziskanerorden sicherte ihnen bestimmte Privilegien, wie jenes, das sie dem Zugriff des Ortsbischofs enthob und dem Papst direkt unterstellte. Dies zeigt sich deutlich in Frankreich, wo Isabella, die Tochter des französischen Königs, 1255 reformierend in den Damiansorden eingriff. Mit Unterstützung ihres Bruders Ludwig IX. gründete sie bei Paris das Frauenkloster Longchamp, für das sie gemeinsam mit einigen Franziskanermagistern eine eigene Regel verfasste, die ihr Alexander IV. bestätigte.¹²⁵⁰

Im Laufe des 13. Jahrhunderts hatte sich die Vorstellung dessen, was franziskanisch sei, verändert. Während für Franziskus und Klara die demütige Christusnachfolge in evangelischer Armut und Einfachheit im Vordergrund stand, wollten die Päpste, ein Teil des Ordens sowie dessen damaliger General (1257-1274), der bedeutende Ordenstheologe Bonaventura, die Hauptaufgabe franziskanischen Lebens in der Predigt sehen.¹²⁵¹ Diese Neuausrichtung hatte zur Folge, dass die Rolle der Schwestern innerhalb der Ordensgemeinschaft unklar wurde. Als Papst Urban IV. während seiner Amtszeit (1261-64) auch noch zwei unterschiedliche Protektoren für Männer- und

sprechungsbulle verwendeten Lichtmetapher, sie beschreiben das liebevolle Zusammenleben der Schwestern und stellen Gebet, Buße und Kontemplation in den Mittelpunkt.

¹²⁴⁶ Siehe dazu ALBERZONI, *La nascita di un'istituzione*, S. 45 sowie LEHMANN / SCHNEIDER, *Die heilige Klara in Kult und Liturgie*, S. 30-31.

¹²⁴⁷ Siehe LEHMANN / SCHNEIDER, *Die heilige Klara in Kult und Liturgie*, S. 22 u. 33-34.

¹²⁴⁸ EBD., S. 23.

¹²⁴⁹ Vgl. KNOX, *Creating Clara of Assisi*, S. 188.

¹²⁵⁰ BF II, Nr. 77, S. 477. Zur Diskussion der älteren Forschung um das Verhältnis Isabellas zum Franziskanerorden siehe WAUER, *Entstehung*, S. 53 (dort Anm. 1). Zu der Regel siehe OLIGER, *De origine regulam Ordinis S. Clarae*, S. 436-39.

¹²⁵¹ Zu Bonaventuras Sicht siehe CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde*, S. 371-78.

Frauenorden ernannte, kam es wieder einmal zum Streit um die Betreuung der Frauen. Stephan von Ungarn, der als Protektor der Damiansschwwestern fungierte, wollte die Brüder dazu zwingen, ihrer Fürsorgepflicht nachzukommen, mit dem Ergebnis, dass sie in ihre Konvente zurückgerufen wurden und der Orden darum bat, die Minoriten von der Aufgabe zu entbinden.¹²⁵² Um eine institutionelle Trennung der beiden Ordenszweige zu vermeiden, zog Urban am 14. Juli 1263 Stephan von seinem Posten als Kardinalprotektor der Schwestern ab und ersetzte ihn durch Kardinal Rosini, so dass das Protektorat für den Ersten und Zweiten Ordenszweig wieder in einer Person vereinigt waren. Anschließend bemühte er sich die *uniformitas* des Frauenordens zu erreichen. Um der Vielfalt der Regelversionen ein Ende zu machen, erließ er 1263 eine eigene Frauenregel¹²⁵³ und benannte die Nonnen, als sichtbares Zeichen des Neuanfangs nach der zur Gründerfigur stilisierten heiligen Klara – Klarissen (*Ordo sanctae Clarae*).¹²⁵⁴ Damit erkannte die Kurie, so Eva SCHLOTHEUBER, in dem Moment, „in dem sie ihn sich zu eigen machte“, „die Eigenständigkeit“ von Klaras „spirituellen Lebensentwurf“ an,¹²⁵⁵ wobei sie den bislang identitätsstiftenden Armutsgedanken durch den Bezug auf Klara als Ordensgründerin ersetzte. Allerdings hatte auch die Urbanregel zunächst keine völlige Einheit erzielen können, da etliche Gemeinschaften, hauptsächlich jene Klöster, die mit dem Klarakonvent in Assisi verbunden waren sowie diejenigen, die der Innozenzregel folgten, weiterhin an früheren Regeln festhielten. Clemens IV. (1265-1268) setzte sich zwar energischer als er für die Vereinheitlichung ein, aber auch er resignierte angesichts des massiven Widerspruchs der Schwestern, denn nun weigerten sich auch noch jene, die der Isabellaregel anhängen, einer anderen Regel zu folgen. Die Provinzialminister bemühten sich, wenigstens für eine Vereinheitlichung in den jeweiligen Provinzen zu sorgen.¹²⁵⁶

Bonaventura bindet männlichen und weiblichen Ordenszweigfester aneinander

Wenn auch keine völlig Einheit erzielt werden konnte, so hatte sich doch zehn Jahre nach ihrem Tod der Blick auf Klara innerhalb des Ordens verändert, was sich daran zeigt, dass Bonaventura

¹²⁵² BF II, Nr. 168, S. 574-75.

¹²⁵³ BF II, Nr. 98, S. 510, Urban IV. bestimmte: *Nos, inspectis omnibus Regulis praedictis et Formis; ac specialiter illam, quam praefatus praedecessor tunc Ostiensis Episcopus vobis dedisse cognoscitur, diligentius attendentes Regulam, sive Formam vivendi praesentibus annotatam vobis, et iis, quae vobis successerint, de eorumdem Fratrum consilio praesentium tenore concedimus et etiam confirmamus in singulis monasteriis vestri Ordinis perpetuis temporibus observandam.* Zur Regel und ihrer Durchsetzung siehe WAUER, Entstehung, S. 57-65. Zu der Regel siehe auch OLIGER, De origine regulam Ordinis S. Clarae, S. 439-44.

¹²⁵⁴ [...] *ipsum de Fratrum nostrorum consilio de coetero decrevimus Ordinem Sanctae Clarae uniformiter nominandum.* BF II, Nr. 98, S. 509-22.

¹²⁵⁵ SCHLOTHEUBER, Armut, Demut und Klausur, S. 88.

¹²⁵⁶ Obwohl der Uniformierungsversuch scheiterte, erhielt die Regel Urbans doch ein deutliches Übergewicht. Ihre Einführung gelang vor allem in den stark von der Kurie abhängigen Provinzen. Zu den Regeln der einzelnen Konvente und Provinzen siehe WAUER, Entstehung, S. 63-71. Zu dem Problem siehe auch ALBERZONI, Clare of Assisi and the Poor Sisters.

sie in seiner *Legenda maior* als Vorbild preist, wohingegen frühere Franziskusviten ihre namentliche Erwähnung ganz vermieden hatten.¹²⁵⁷ In der *Legenda maior* schreibt er:

„Auch fassten Jungfrauen den Entschluss zu immerwährender Ehelosigkeit; unter ihnen war die von Gott so sehr geliebte Jungfrau Klara. Unter diesen Jungfrauen die erste Pflanze, strömte sie gleich einer leuchtenden Frühlingsblume ihren Duft aus und erstrahlte wie ein funkelnder Stern. Nun ist sie, die in Christus die Tochter des armen heiligen Vater Franziskus und die Mutter der „Armen Frauen“ war, im Himmel verherrlicht und wird zu Recht von der Kirche auf Erden verehrt.“¹²⁵⁸

An anderer Stelle ermahnt Bonaventura die Schwestern, sich „in das Licht des Beispiels ihrer Mutter [zu] kleiden“, damit sie „auf den Tugendpfaden ihrer seligen Mutter, die vom Heiligen Geiste durch den armen hl. Franziskus unterwiesen worden ist“, wandeln und bittet sie, um ihre Fürsprache, dass Gott „in seiner Barmherzigkeit meine Schritte lenken möge zum Lob und zur Ehre seines wunderbaren Namens und zum Heil der mir anvertrauten armen Herde Christi“.¹²⁵⁹ In der *Legenda maior* befindet sich darüber hinaus noch eine weitere sehr interessante Textstelle, in der berichtet wird, wie Franziskus Bruder Sylvester und Klara beauftragt, Gott danach zu befragen, durch welche Lebensweise er ihm am besten dienen kann:

„Daher rief er [Franziskus] zwei Brüder zu sich. Er sandte den einen zu Bruder Sylvester, der aus seinem Munde ein Kreuz hatte hervorgehen sehen und der damals auf dem Berge oberhalb Assisis in ständigem Gebet weilte; er solle Gottes Antwort in seiner Gewissensfrage erforschen und sie ihm im Namen Gottes mitteilen. Den gleichen Auftrag gab er auch der heiligen Jungfrau Klara, sie möge mit den anderen Schwestern beten und durch eine besonders reine und einfältige Schwester, die unter ihrem Gehorsam stand, darüber den Willen Gottes erforschen. Wie durch ein Wunder stimmten der ehrwürdige Priester und die gottgeweihte Jungfrau überein, denn der Heilige Geist tat ihnen den Willen Gottes kund: Es gefalle Gott, dass er [Franziskus] als Herold Christi zum Predigen ausziehe.“¹²⁶⁰

¹²⁵⁷ So zum Beispiel der Anonymus von Perugia, der lediglich schrieb: *Similiter et multae mulieres virgines et non habentes viros, audientes praedicationem eorum, veniebant corde compuncto ad eos, dicentes: - 'Quid faciemus et nos? Vobiscum esse non possumus. Dicite ergo nobis quomodo salvare nostras animas valeamus.'* *Ad hoc ordinarunt per singulas civitates quibus potuerunt monasteria reclusa ad paenitentiam faciendam.* AP 41. Ebenso auch die Dreifahrtenlegende, die über die Wiederherstellung von San Damiano unverfänglich berichtet: *Cum aliis autem laborantibus in opere praefato persistens, clamabat alta voce in gaudio spiritus ad habitantes et transeuntes iuxta ecclesiam, dicens eis gallice: 'Venite et adiuva me in opere ecclesiae Sancti Damiani quae futura est monasterium dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster caelestis'.* *Ecce quomodo, spiritu prophetiae repletus, vere futura praedixit. Hic est enim locus ille sacer in quo gloriosa religio et excellentissimus ordo pauperum dominarum virginumque sacrarum, a conversione beati Francisci fere sex annorum spatio consummato, per eundem beatum Franciscum felix sumpsit exordium, quarum vita mirifica et institutio gloriosa a sanctae memoriae domino papa Gregorio nono, tunc temporis Ostiensi episcopo, auctoritate Sedis apostolicae est plenius confirmata.* Damit schließen sich die Autoren Thomas von Celano an, der in der ersten Franziskusvita ebenfalls Hugolin als Initiator der Gemeinschaft von San Damiano rühmt. FranL3C24; vgl. dazu 1Cel18. Nach Bonaventura taucht Klara in den franziskanischen Quellen wieder häufiger auf, so z.B. im *Speculum Perfectionis* SP 84, 90 u. 108 u. in den *Fioretti* LFL 15,16,19, 33 u. 35.

¹²⁵⁸ *Convertebantur etiam virgines ad perpetuum coelibatum, inter quas virgo Deo carissima Clara, ipsarum plantula prima, tamquam flos vernans et candidus odorem dedit et tamquam stella praeifulgida radiavit. Haec nunc glorificata in caelis, ab Ecclesia digne veneratur in terris, quae filia fuit in Christo sancti patris Francisci pauperuli et mater Pauperum Dominarum.* *Legenda Maior* (im Folgenden LMj zitiert) Kap. 4.6.

¹²⁵⁹ Bonaventura, *Epistolae officiales* 7, S. 474, in: *Opera Omnia*, Bd. VIII.

¹²⁶⁰ *Assumens itaque duos ex fratribus, misit ad fratrem Silvestrum, qui crucem egredientem viderat de ore ipsius et tunc in monte supra Assisium iugiter orationi vacabat, ut divinum super dubitatione huiusmodi responsum perquireret, quod sibi ex parte Domini mandaret. Hoc ipsum mandavit sacrae virgini Clarae, ut per aliquam puriorem et simpliciorem de virginibus sub ipsius disciplina degentibus, et ipsa cum sororibus aliis orans, super hoc exquireret Domini voluntatem. Concordaverunt autem mirabiliter in id ipsum, superno eis revelante Spiritu, venerabilis sacerdos et virgo Deo dicata, beneplaciti scilicet esse divini, quod Christi praeco ad predicandum exiret.* LMj 12.2.

Anhand der Legende stellt Bonaventura auf signifikante Art und Weise das Einvermögen zwischen Brüdern und Schwestern hinsichtlich des Apostolats des Heiligen heraus. Die Zusammengehörigkeit wird noch in einer Passage deutlich, in der über diejenigen berichtet wird, die die Stigmata des Heiligen gesehen hätten:

„Obwohl Franziskus ängstlich den im Acker gefundenen Schatz zu verbergen suchte, konnte er doch nicht verhüten, dass einige die Wundmale an Händen und Füßen sahen [...]. Mehrere Brüder schauten sie, da der Heilige noch lebte. Auch einige Kardinäle haben sie aufgrund ihrer Freundschaft, die sie mit dem Heiligen verband, gesehen. [...] Auch Papst Alexander IV. hat in seiner Predigt zum Volke, in Anwesenheit vieler Brüder und meiner selbst, versichert, er habe zu Lebzeiten des Heiligen jene heiligen Wunden mit eigenen Augen geschaut. Mehr als fünfzig Brüder, die gottgeweihte Jungfrau Klara und mit ihr die übrigen Schwestern und zahllose Weltleute haben sie nach seinem Tod gesehen.“¹²⁶¹

Die Textstelle, die Klara und ihre Schwestern unter die wenigen Personen zählt, die die Wundmale des Heiligen gesehen haben, ist ohne Parallele in der Franziskus-Hagiographie. Zwei Kapitel später macht Bonaventura noch einmal klar, dass Brüder und Schwestern eine Einheit bilden, indem er beschreibt, wie der Leichenzug am Kloster San Damiano anhält, damit die „heilige Jungfrau“ von Franziskus Abschied nehmen kann.¹²⁶² Mit viel Geschick gelang Bonaventura, worum sich die Päpste jahrzehntelang vergeblich bemühten hatten, das Verhältnis zwischen den Brüdern und Schwestern entspannte sich, so dass der Orden bei seinem Tod 1274 als Institution gefestigt war.¹²⁶³

Ende des 13. Jahrhunderts wird Klaras spirituelle Verbindung zu den Minderbrüdern ganz offen gezeigt. Ein circa dreißig Jahre nach ihrem Tod entstandenes Vitenretabel, das sich in der Kirche *Santa Chiara* in Assisi befindet und wohl von Bischof Simone in Auftrag gegeben wurde, stellt sie in allen Stationen ihres Lebens inmitten der Franziskanerbrüder dar. Das Werk zeigt unten links beginnend, nach oben aufsteigend, in chronologischer Abfolge ihre Suche nach der geeigneten *vita religiosa*, während die rechte Seite absteigend die Geschichte ihrer Gemeinschaft abbildet.¹²⁶⁴

¹²⁶¹ *Ipse vero, licet thesaurum inventum in agro multa diligentia studeret abscondere, latere tamen non potuit, quin aliqui stigmata manuum viderent ac pedum [...] Viderunt enim, dum viveret, fratres plurimi [...] Viderunt etiam ex familiaritate, quam cum viro sancto habebant, aliqui cardinales [...] Summus etiam Pontifex dominus Alexander, cum populo praedicaret coram multis fratribus et me ipso, affirmavit, se, dum Sanctus viveret, stigmata illa sacra suis oculis conspexisse. Viderunt in morte plus quam quinquaginta fratres virgoque Deo devotissima Clara cum ceteris Sororibus suis et saeculares innumeri, ex quibus quemadmodum suo loco dicitur, quam plurimi et osculati sunt ex devotionis affectu et contrectaverunt manibus ad testimonii firmitatem.* LMj 13.8.

¹²⁶² Siehe LMj 15.5.

¹²⁶³ MATANIC bezeichnete Bonaventura wegen seines Geschicks, den Streut im Orden zu schlichten als zweiten Ordensgründer. MATANIC, „San Bonaventura ‘secondo fondatore’ dell’Ordine dei Frati Minori“. Siehe auch CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde, hoc est esse vere fratrem minorem*.

¹²⁶⁴ Vgl. zu dem Bild das wenig früher entstandene Retabel eines anonymen Malers, das Maria Magdalena als Apostelin darstellt S. 57 in diesem Buch. Beide Bilder sind ähnlich aufgebaut und haben eine unterweisende Funktion. Während Magdalena eine Schriftrolle in ihrer Hand hält, ist Klara mit einem Kruzifix dargestellt. Leider ist weder der Auftraggeber noch der ursprüngliche Besitzer des Magdalenen-Retabels bekannt.



Meister der heiligen Klara, Tafelbild, 1283, in *Santa Chiara in Assisi*¹²⁶⁵

Da sich das Bild ursprünglich im Kirchenschiff von *Santa Chiara* befand, wo es die klausuriert lebenden Schwestern nicht sehen konnten, kommen diese nicht als Adressatinnen in Betracht. Eher könnte es sich an die Minderbrüder, die immerhin in der Hälfte aller Szenen dargestellt sind, sowie an die Besucher der Wallfahrtskirche gerichtet haben, denen es die enge Verbundenheit von Brüdern und Schwestern vor Augen führt.¹²⁶⁶

Das Ende der Widersprüche – Klaras Erbe wird zur Reliquie

Im Laufe der Jahre erging es Klara, indem ihr Gedächtnis allmählich dem Irdischen entrückt wurde, ähnlich wie ihrem früheren Gefährten Franziskus. Bereits unter ihrer Nachfolgerin im Äbtissinnenamt, Schwester Benedicta, wurde der Umzug der Gemeinschaft nach Assisi beschlos-

¹²⁶⁵ Das Bild, das eine Größe von 273x16,5 cm hat, zeigt die Patronin der Kirche *Santa Chiara* in Assisi in Überlebensgröße. Vorbild des Retabels sind verschiedene Franziskustafeln, deren Anfertigung 1228 im Jahr der Heiligsprechung des Poverello eingesetzt hatte. Zum Klararetabel siehe KUSTER, Klaras Tafelbild in Assisi, in: SCHMIES, Klara von Assisi, S. 141-165 sowie im selben Sammelband KREIDLER-KOS / DERS., Die Tafel-Ikone der Clara von Assisi, S. 167-192, eine schematische Übersicht über die Ikonographie des Tafelbildes befindet sich auf S. 172 u. 178.

¹²⁶⁶ Zur Deutung des Retabels siehe KREIDLER-KOS/KUSTER, Die Tafel-Ikone der Clara von Assisi.

sen, wobei das Kapitel von San Rufino und das angrenzende Hospital Besitzungen zur Verfügung stellen sollten.¹²⁶⁷ Edmund WAUER schreibt, dass darum ein wochenlangender Streit entbrannte, denn offensichtlich verlangten die Schwestern mehr, als ihnen nach der Regel Klaras zustand, nämlich um die „Niederlassung herum nicht mehr Land zu erwerben oder anzunehmen, als unbedingt notwendig ist“.¹²⁶⁸ In den kommenden Jahren sollte die Gemeinschaft zahlreiche Schenkungen und Liegenschaften erhalten, so dass sie ein großes Kloster über Klaras Grab erbauen lassen konnte.¹²⁶⁹ Am 26. Mai 1288 verzichtete die Kommunität schließlich endgültig vor dem Franziskanerpapst Nikolaus IV. (1288-1292) auf das Armutsprivileg.¹²⁷⁰ Die Klararegel gaben sie der Heiligen als Reliquie mit ins Grab, wo sie erst Ende des 19. Jahrhunderts wieder entdeckt wurde.¹²⁷¹ Daraufhin verbreitete sich bis zum Ende des 13. Jahrhunderts die neue Klarissenregel (Urbanregel) europaweit auch unter den italienischen Nonnenklöstern.¹²⁷² Klara wurde zu einem Modell kontemplativen heiliggemäßen Lebens, während ihre tatsächliche Lebensweise zunehmend in Vergessenheit geriet.

Bevor die offizielle Vita der heiligen Klara in den Blick genommen wird, erfolgt zunächst eine Betrachtung ihrer eigenen Schriften, da diese ebenfalls auf ihr Heiligenbild eingewirkt haben.

5.6.2. Ein Leben in der Nachfolge des Heiligen Franziskus – Klaras eigene Schriften

Kontroversen um die Echtheit der Texte

Ebenso wie Klaras Leben haben auch ihre Schriften, deren Authentizität bis heute umstritten ist, für Diskussionen gesorgt. Insbesondere seit der mit den Gewohnheiten der Kurie vertraute Dip-

¹²⁶⁷ Bereits sieben Wochen nach Klaras Tod, am 1. Okt. 1253, wurde in dem Streitfall eine erste Entscheidung getroffen. BF II, Nr. 30, S. 22. Dazu WAUER, Entstehung, S. 61-62. Zu den Ereignissen siehe auch BARTOLI, Klara von Assisi, S. 260-62.

¹²⁶⁸ [...] *videlicet in non recipiendo vel habendo possessionem vel proprietatem per se neque per interpositam personam, seu etiam aliquid quod rationabiliter proprietas dici possit, nisi quantum terrae pro honestate et remotione monasterii necessitas requirit; et illa terra non laboretur nisi pro horto ad necessitatem ipsarum.* RegKl VI.12-15.

¹²⁶⁹ Zur Baugeschichte der Klarakirche und zu den Verhandlungen zwecks Grundstückserwerb in Kirchennähe siehe BIGARONI u.a., La Basilica di S. Chiara, bes. S. 81-136.

¹²⁷⁰ Bulle *Devotionis vestrae precibus*, siehe BF III, Kap. 33, S. 26. KUSTER / KREIDLER-KOS, Neue Chronologie zu Clara von Assisi, S. 306.

¹²⁷¹ BARTOLI, Klara von Assisi, S. 261-62; GRAU, Die päpstliche Bestätigung, S. 237.

¹²⁷² Bislang gibt es nur wenige überregionale Studien, die sich mit der Entwicklung und Ausbreitung des gesamten Klarissenordens beschäftigen. Besonders gut erforscht ist der italienische Raum (siehe z.B. BENVENUTI, La fortuna del movimento damianita in Italia), für andere Regionen existieren dagegen nur wenige Untersuchungen. Wichtige Anregungen für den weiteren Weg der Forschung ergaben sich 1979 auf einem internationalen Kongress in Assisi zum Thema: Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XII, der in einem von RUSCONI herausgegebenen Band gleichnamigen Titels veröffentlicht wurde. Die noch immer maßgebliche Studie zu den Klarissen in Deutschland stammt von WAUER, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen. Zu weiterer Literatur siehe BERG, Bibliographie zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen, Bd. 1, S. 141-149.

lomatiker Werner MALECZEK das *Privilegium paupertatis* Innozenz' III. als Fälschung aus der Zeit der Observanz deklariert hat:¹²⁷³

„Die Überlieferung führt bei der Suche nach Ort, Zeit und Motiv der beiden Fälschungen nach Umbrien und in die Mitte des 15. Jh. Die Handschriften, in denen das Testament und das Priv.paup. zu finden sind, lassen sich, soweit ihre Herkunft zu bestimmen ist, mit der observanten Reform der Klarissenklöster in Mittelitalien – S. Lucia in Foligno, ab 1424; Monteluce bei Perugia von Foligno aus, 1448 – in Zusammenhang bringen. Die inneren Widersprüche in beiden Texten können aufgelöst werden, wenn man die Widerstände in Rechnung setzt, die die radikale Reform bei den Klarissen hervorrufen mussten, die sich an das etwas laxere Konventsleben gewöhnt hatten. Die Interpretation im Priv.paup. gestattete es, reformunwillige Nonnen an einen anderen Ort abzuschicken. Die Betonung der Armut im Testament der Heiligen konnte jenen entgegengehalten werden, die den gewohnten Privatbesitz auch innerhalb der Klostermauern nicht missen wollten.“

Die Argumente schienen so stichhaltig, dass nicht einmal die gesicherten Quellenzeugnisse (drei Zeugenaussagen und die Klaravita sprechen gegen die Fälschungsthese) überzeugend genug waren, da sich die betreffende Textstelle in der Klaravita auch auf die Klararegel beziehen ließ:¹²⁷⁴

„Da sie ihren Orden mit dem Ehrentitel der Armut benennen lassen wollte, erbat sie von Papst Innozenz III. seligen Andenkens das Privileg der Armut. Dieser hochherzige Mann beglückwünschte Klara zu solch glühendem Eifer und sagte, ihr Vorhaben sei einzigartig. Noch niemals sei ein solches Privileg vom Apostolischen Stuhl erbeten worden. Um der außergewöhnlichen Bitte mit außergewöhnlicher Huld entgegenzukommen, schrieb der Papst eigenhändig mit großer Freude den ersten Entwurf zu dem erbetenen Privileg.“¹²⁷⁵

Die Echtheit der Regel, von der zwar die Vita, nicht aber die Protokolle des Kanonisationsprozesses zeugen, wurde nie ernsthaft bestritten. Anders verhält es sich mit den übrigen Schriften, die Klara gemeinhin zugeschrieben werden. In den zeitgenössischen Quellen gibt es keinerlei Hinweis auf ihr Testament, ihren Segen oder ihre Briefe. Attilio BARTOLI LANGELI hat vor einigen Jahren die seit langem bekannte Handschrift von Messina, die neben dem Testament auch das Armutsprivileg, die Regel und den Segen der heiligen Klara enthält, einer nochmaligen Prüfung unterzogen. Er kam zu dem Ergebnis, dass es sich um die Handschrift Bruder Leos (einer der ersten Gefährten des Franziskus) handelt und die Quelle daher wesentlich älter sei als bis dahin angenommen.¹²⁷⁶ Da es ihm nicht gelang, alle Zweifler zu überzeugen, hat nach ihm Leonhard LEHMANN versucht, die Echtheit des Testaments durch einen Vergleich mit den Klarabriefen an Agnes von Böhmen zu beweisen, obwohl er eingestehen muss, dass auch deren Authentizität nicht zweifelsfrei geklärt ist. Er selbst hält es für wahrscheinlich, dass Klara die Briefe nicht allein, sondern aufgrund der hohen Stellung der Empfängerin, es handelte sich im-

¹²⁷³ MALECZEK, Das „Privilegium paupertatis“ Innozenz' III., S. 75. Zur Sicht der Gegenseite siehe KUSTER, Das Armutsprivileg Innozenz' III. und Klaras Testament: echt oder raffinierte Fälschungen? Zu den Standpunkten der italienischen Forschung ANDENNA, Chiara d'Assisi. La questione dell' 'autenticità del 'privilegium paupertatis' e del testamento.

¹²⁷⁴ Siehe ProKI III.31; VII.8; XIII.10; LebKI I.14.

¹²⁷⁵ *Volens enim religionem suam intulit titulo paupertatis, a bonae memoriae Innocentio tertio paupertatis privilegium postulavit. Qui vir magnificus tanto virginis fervori congratulans, singulare dicit esse propositum, quod nunquam tale privilegium a Sede Apostolica fuerit postulatum. Et ut insolitae petitioni favor insolitus arrideret, Pontifex ipse cum hilaritate magna petiti privilegii sua manu conscripsit primam notulam.* LebKI I.14.

¹²⁷⁶ Siehe BARTOLI LANGELI, Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone, S. 104-29 sowie Anhang Tavola XII-XXVII.

merhin um die Tochter des böhmischen Königs, gemeinsam mit einem kurialen Sekretär, in dem er Kardinal Rainald von Segni, den damaligen Protektor des Franziskanerordens (seit 1227, seit 1248 auch der des Damiansordens) und späteren Papst Alexander IV. (1254-1261) vermutet, verfasst hat. Er gelangt jedoch zu dem Schluss:

„So gesehen kehrt sich das Verhältnis zwischen den Briefen Klaras und ihrem Testament geradezu um: Galten bisher für die Mehrheit der Forscher die Briefe wegen ihres persönlichen Tons als die ureigene Stimme der Heiligen, so rücken sie jetzt an die zweite Stelle und lassen dem einfacher geschriebenen Testament den Vortritt [...]“. ¹²⁷⁷

LEHMANN kannte offenbar die umfangreiche Studie von Christian-Frederik FELSKAU zu Agnes von Böhmen und ihrer Klosteranlage in Prag nicht, denn in dieser führt der Autor zwingende Gründe an, warum die Briefe, so wie sie uns heute vorliegen, nicht als Werk Klaras gelten können. ¹²⁷⁸ Seine Argumentation bezieht sich auf die Überlieferungsgeschichte der Agnesvita *Candor Lucis Eterne*, die im Zusammenhang mit der Anfang der 1330er Jahre erfolgten zweiten Initiative ¹²⁷⁹ um Agnes' Heiligsprechung im Auftrag der Prager Klarissen entstanden war. ¹²⁸⁰ Im Gegensatz zu LEHMANN, der die Agnesvita als Beleg für die Echtheit der Briefe anführt, weist er darauf hin, dass sich im Text der Legende, trotz ihres Titels *Candor lucis eterne*, der ostentativ auf die Kanonisationsbulle *Clara claris praeclara* Bezug nimmt, lediglich beiläufig, ein knapper Hinweis auf den Briefkontakt mit Klara findet:

„Als aber ihre bewundernswerte Heiligkeit der heiligen Jungfrau Klara zu Ohren gekommen war, freute sich diese, dass sie durch die göttliche Gnade mit einem so edlem Nachwuchs fruchtbar geworden war und pries die Größe des Allerhöchsten. Sie tröstete sie heftig durch ihre anmutigen Briefe auf mütterliche, ehrfürchtige und herzlichste Weise und bestärkte sie eifrig in ihrem heiligen Vorsatz. Gleichsam als *Angeld erbschaftlicher* Nachfolge sandte sie ihr ihre Regel, die durch Papst Innozenz IV. seligen Angedenkens bestätigt worden war.“ ¹²⁸¹

Diese äußerst zurückhaltende Nachricht erstaunt in Anbetracht des Überlieferungsbefunds, wonach der Agneslegende erstmals die vier Briefe Klaras angehängt wurden. Denn nichts hätte näher gelegen, als der Antragsstellung auf Kanonisation der böhmischen Prinzessin durch den Verweis auf die intensive Korrespondenz mit der Ordensgründerin Nachdruck zu verleihen. Irritierend scheint zudem, dass es zwar etliche Übereinstimmungen zwischen der Klara- und Agnesvita gibt, dass aber statt der *imitatio Clare* die *imitatio Francisci* im Zentrum steht. FELSKAU hält es deshalb für sicher, dass die Existenz der Briefe zur damaligen Zeit in Prag unbekannt war und

¹²⁷⁷ LEHMANN, Die Echtheit des Testaments, S. 421-23; Zitat, S. 423. Aufgrund der literarischen Qualität der Briefe gehen auch andere Forscher, die von der Authentizität der Briefe überzeugt sind, davon aus, dass es sich um Bearbeitungen handelt. Siehe dazu ELM, Agnes von Prag und Klara von Assisi, S. 239-40.

¹²⁷⁸ FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, Bd. 1, S. 334-44 sowie Bd. 2, S. 675-708.

¹²⁷⁹ EBD., Bd. 2, S. 619-38.

¹²⁸⁰ Obwohl der Autor der Vita anonym geblieben ist, geht die Mehrheit der Forscher davon aus, dass es sich bei ihm um einen Franziskaner, möglicherweise den Kaplan der Schwestern handelt. Wegen stilistischer und inhaltlicher Ungereimtheiten mutmaßt FELSKAU hingegen, dass die Schrift durch mehrere Hände gegangen ist. EBD., S. 627-33 sowie 638. Zur Entwicklung der Agneshagiographie nach FELSKAUS Ansicht siehe EBD., S. 656.

¹²⁸¹ CLE IV.12-14. Auf den Inhalt der Briefe wird mit keiner Silbe eingegangen.

die Schriften der Agnesvita erst später beigelegt wurden.¹²⁸² Er macht deutlich, dass sich die Hinweise auf eine Verknüpfung von Agnesverehrung und Brieftradition erst in der Mitte der 1350er Jahre mehren:

„Was die Genese des entscheidenden zweiten Moments, nämlich die Anbindung der Brieftradition an die Legende *CLE*, anbelangt, fehlen uns weiterhin stichhaltige Antworten auf die Frage nach dem Wann, Wer und Wo. Dennoch haben sich mögliche Vermittlungsträger bestimmen und eine zeitliche Verdichtung der Verschmelzung dieser beiden Schriftstücke auf die Mitte der 1350er Jahre wahrscheinlich machen lassen. Die von Karl IV. vorgebrachten Initiativen,¹²⁸³ die Zeugnisse seiner profunden religiösen Haltung, seine erwiesene Agnesverehrung, die von ihm beschäftigten Chronisten und insbesondere sein Aufenthalt in Mailand sind Bausteine einer verdichteten Kommunikation, der höchstwahrscheinlich diese Vermittlungsleistung zu verdanken ist. Stützt man diese Argumentation, ist die Mailänder Agneslegende mit ihrer erstmaligen Anknüpfung der Brief- an die Legendentradition nochmals um knapp zwei Jahrzehnte jünger zu datieren. Mit Gewißheit erfolgte sie jedenfalls nach dem Antrag des Ordens von 1338/39. Weiterhin ließe sich folgern, dass die Briefe im Zuge der Vermittlung nicht in Prag, sondern in Norditalien angelegt wurden, was mit einiger Sicherheit von franziskanischen Kreisen ausging. Umgehend dürfte diese 'angereicherte' Überlieferung die Ordenskreise aber wieder verlassen haben. Beweis für die verzögerte und isolierte Anbindung von *EpCl. 1-4* ist die dritte, sich in den 1370er Jahren vollziehende Stufe, die von der Ausbreitung der Klarakorrespondenz führenden Legendentradition ausging. Sie verursachte eine zweigeteilte kontextuelle *CLE*-Überlieferung, indem sie teilweise selbst dort ohne die Ergänzungen der Briefe auskommt, wo sie unzweideutig minderbrüderlichem Umfeld entspringt wie etwa der Zeuge *Mil.* Mit hoher Wahrscheinlichkeit standen die Nürnberger Klarissen¹²⁸⁴ mit ihrer ausgeprägten Verehrung der böhmischen Prinzessin als treibende Kraft hinter der Verknüpfung der beiden Traditionen. Mit ihrem Wirken und ungefähr zum Zeitpunkt der Abfassung des Zeugen *Bal* gelangte die Nachricht von der Korrespondenz erstmals nach Böhmen [...].“¹²⁸⁵

FELSKAU bestreitet nicht, dass Klara mehrere Briefe geschrieben hat, er glaubt aber, dass die Texte, so wie sie uns heute vorliegen, nicht dem Original entsprechen. Er hält sogar eine Verwechslung für möglich, insofern dass Klara die Briefe an ihre leibliche Schwester Agnes und nicht an die gleichnamige böhmische Prinzessin geschrieben hat. Die Zielsetzung der in den 1350er Jahren erfolgten Konstruktion liegt auf der Hand. Im Zuge der Ordensreform brauchte man im Nürnberger Klarissenkloster ein regionales spirituelles Modell und da war Agnes von Böhmen geeigneter als Klara und gar deren Schwester. Sollten die Briefe tatsächlich in der Observanz ver-

¹²⁸² Die Beiläufigkeit des Hinweises auf die Korrespondenz zwischen Klara und Agnes sowie der fehlende Vermerk in den vier Petitionen (bezüglich Agnes' Heiligsprechung) brachte FELSKAU zu der Überzeugung, dass zwischen 1328 und 1339 lediglich der etwaige Inhalt eines oder höchstens drei der Briefe bekannt gewesen sein konnte. EBD., S. 675. Zu den Zweifeln an der Authentizität der Klarabriefe siehe auch den Aufsatz von ELM, Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Františku und San Damiano.

¹²⁸³ Zur Bestätigung dieser These siehe FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, Bd. 2, S. 828-42. Dort weist er darauf hin: „dass es keine Schrift aus dem Orden, sondern die Chronik des Hofschreibers Pulkava in ihrer tschechischen Übersetzung ist, die als erste explizit und für lange Zeit allein auf die Korrespondenz zwischen den zwei Ordensschwestern eingeht, was dann auch darin bestärkt, die Initiative zur Verbreitung dieser spezifischen Nachricht bei Karl IV. zu suchen.“ EBD., S. 842.

¹²⁸⁴ Zum Nürnberger Klarenkloster, welches außer der Handschrift *Bal* noch drei weitere Klarenbücher aus der 2. Hälfte des 14. Jh.'s besaß, siehe EBD., Bd. 2, S. 686-94. FELSKAUS Resümee: „Alle Beobachtungen zur kontextuellen Überlieferung der Briefe bekräftigen die Auffassung, ihren Ursprung im Umfeld des von der Tradition der Agneslegende zunächst unabhängig sich entwickelnden Klarenbuches und nicht in einer am Ort des Prager Franziskusklosters erfolgten Entdeckung zu sehen. [...] Mit der Vermutung einer erst über das Klarenbuch an die Agneslegende herangetragenen Brieftradition [...] stellt sich die Frage nach Ursprung, Entdeckung und früherer Verbreitung von *EpCl. 1-4* in einem neuen Licht. Trotz des Mailänder Zeugen wird man davon auszugehen haben, dass bis zum Jahre 1338/39 [...], ja womöglich bis nach 1346 [...] keine derart verlässliche Nachricht über die Briefe der Umbrierin in Prag vorlag, dass man sich eigens auf sie berufen mochte.“ EBD., S. 705-706.

¹²⁸⁵ EBD., Bd. 2, S. 827-28.

ändert worden sein, dürfte das in ihnen entworfene Bild der „heiligen Armut“ wohl kaum auf Klara zurückgehen.¹²⁸⁶

Die von FELSKAU angeführten Argumente scheinen mir stichhaltig, doch soll im Folgenden ein Blick auf den Inhalt der Briefe geworfen werden, um zu sehen, ob aus ihnen nicht vielleicht doch Klaras Innerstes spricht, wie Engelbert GRAU und Marianne SCHLOSSER in ihrer 2001 erschienenen Quellenausgabe zu „Leben und Schriften der heiligen Klara“ überzeugt waren:

„Die Bedeutung der Briefe liegt vor allem darin, daß sie trotz der geringen Zahl, die überliefert ist, einen tiefen Einblick gewähren in Klaras Geistigkeit, d.h. insbesondere in ihr Verständnis der Nachfolge Christi. Einen breiten Raum nehmen in ihren Ausführungen die Armut und Demut ein; in reichen Bildern, in biblischen und liturgischen Anspielungen entfaltet sie ihre Gedanken über die Armut und Demut Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria. Die Sinndeutung ihres nach außen so unauffälligen, nach innen so reichen Lebens in der strengen Klausur und der völligen Abkehr von der Welt mündet immer wieder in den Lobpreis Gottes, der sie und ihre Schwestern zu diesem Leben in der Kirche berufen hat. Daraus ergeben sich ganz von selbst die Hinweise und Mahnungen, auch die fernern Schwestern möchten sich der Berufung würdig erweisen, ihr treu bleiben und zum Gipfel der Vollkommenheit gelangen. Die Spiritualität der heiligen Klara ist orientiert an Franziskus. Doch drückt Klara in durchaus eigenständiger Sprache ihre Gedanken aus und setzt die Akzente entsprechend ihrem streng kontemplativen Leben. Es finden sich großartige, tiefe Gedanken in diesen Briefen, die nur jemand schreiben kann, der wirklich in Gottes Wort und in den Sinn der eigenen Berufung eingedrungen ist, konsequent und radikal, dazu in tiefer Freude über Gottes Gnade und Ruf danach lebt.“¹²⁸⁷

Die Briefe Klaras an Agnes von Böhmen

In den Briefen bestärkt und ermutigt Klara Agnes von Böhmen (1211-1292) hinsichtlich ihrer selbst gewählten *vita religiosa* und legt ihr Vorbilder und Leitfäden ans Herz. Vor allem empfiehlt sie ihr drei historische Frauengestalten – die römische Märtyrerin Agnes, die biblische Rachel und die Gottesmutter Maria.¹²⁸⁸ Maria und Agnes wurden bereits in den zuvor betrachteten Vitentexten als weibliche Vorbilder benannt. Rachel (auch Rahel) dagegen, die vor allem im Judentum verehrt wird, wurde bisher noch nicht erwähnt. Im christlichen Kontext gilt Rachel als Symbolfigur der Kirche und, ähnlich wie Maria, als Sinnbild des kontemplativen Lebens. Darüber hinaus wird sie auch als Sehende, Hoffende oder Büßende betrachtet.¹²⁸⁹ Wichtiger noch als die weiblichen Vorbilder ist für Klara die geistige Ehe mit Christus / die *Imitatio Christi*, die Benedikt MERTENS folgendermaßen charakterisiert:

„Nachfolge Christi heißt für Clara demnach, die Gebrechlichkeit der *conditio humana* anzunehmen und so das eigene Leben mit dem Herrn zu verbinden: Die arme Jungfrau umfängt den armen Christus; die Verachtenswerte *folgt* dem verachteten Herrn [...]. Die Mitleidsvolle empfindet mit dem leidenden Bräutigam und stirbt mit ihm am Kreuz der Drangsal, um `mit ihm die himmlischen Wohnungen [zu] besitzen.“¹²⁹⁰

¹²⁸⁶ EBD., S. 706-707.

¹²⁸⁷ GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 180.

¹²⁸⁸ Zu Klaras weiblichen Vorbildern siehe MERTENS, *Dynamik des geistlichen Weges*, S. 25-30 sowie ARMSTRONG, *Images of woman in the letters of Clare of Assisi to Agnes of Prague*.

¹²⁸⁹ So wie die neutestamentarischen Schwestern Maria und Martha waren auch die alttestamentarischen Schwestern Rachel und Lea ein Paar, das zwei gegensätzliche Prinzipien vertrat.

¹²⁹⁰ MERTENS, *Die Dynamik des geistlichen Weges*, S. 36.

Der Lohn für derartige Mühsal (das Ziels der Reise) wird in den Klarabriefen mit ähnlichen Bibelzitatzen geschildert, wie sie gewöhnlich klerikale Schreiber benutzen. Es ist vom Land der Lebenden,¹²⁹¹ Christi Herrlichkeit,¹²⁹² der „Glorie der ewigen Glückseligkeit“,¹²⁹³ dem „Himmelreich“,¹²⁹⁴ dem „heiligen Gastmahl“¹²⁹⁵ oder dem Weinkeller¹²⁹⁶ die Rede. Der zweite Brief an Agnes enthält den Ratschlag:

„Den armen Christus vielmehr, als arme Jungfrau umfange. Schau auf ihn, der auf sich genommen hat, um Deinetwillen verachtet zu werden, und folge ihm als eine, die in der Welt verachtet geworden ist um seines willen. Deinen Bräutigam, schöner als alle Menschenkinder, der um Deines Heiles willen der Geringste der Menschen geworden, verachtet, zerschlagen, am ganzen Körper von der Vielzahl der Geißelschläge wund, in Todesnot am Kreuz verscheidend: auf ihn, edle Königin, blick hin, betrachte ihn, beschaue ihn, in Sehnsucht, ihm ähnlich zu werden.

Wenn du mit ihm leidest, wirst du mit ihm herrschen, wenn Du mit ihm trauerst, wirst Du Dich mit ihm freuen, wenn Du mit ihm am Kreuze der Bedrängnis stirbst, wirst du im Glanze der Heiligen mit ihm die himmlischen Wohnungen besitzen, Dein Name wird im Buch des Lebens aufgezeichnet sein, und er wird herrlich sein unter den Menschen. [...]“¹²⁹⁷

In diesem, wie auch den anderen Briefen, kommt der Armut als Ausdruck der *Imitatio Christi* große Bedeutung zu. Bereits in Klaras erstem Brief an Agnes, der in der Forschung mehrheitlich auf das Jahr 1234,¹²⁹⁸ also im Zusammenhang mit Agnes' Klostereintritt stehend, datiert wird, steht sie im Zentrum und wird in einer dreifachen Lobeshymne gepriesen:¹²⁹⁹

„O selige Armut! Denen, die sie lieben und umfassen, gewährt sie den ewigen Reichtum!

O heilige Armut! Wer sie besitzt und nach ihr sich verzehrt, dem wird von Gott das Himmelreich verheißen und ewiger Ruhm und seliges Leben ohne Zweifel verliehen.

O gottgefällige Armut! Sie hat der Herr Jesus Christus, der Himmel und Erde regierte und regiert, auf dessen Worte hin sie geworden sind, vor allem anderen an sich ziehen wollen!“¹³⁰⁰

Auch im zweiten Brief, bei dem gemeinhin wegen der Erwähnung des Generalministers Elias von Cortona eine Entstehung zwischen 1234-39 angenommen wird, erscheint als zentrales Motiv, die Bestärkung der Königstochter in ihrem Streben nach der höchsten Armut:

„Verweigere Dein Vertrauen oder Einverständnis allem, was Dich von diesem Vorsatz abzubringen sucht, was Dir ein Stein auf Deinem Wege werden könnte, so daß Du nicht in der Vollkommenheit, zu der der Herr Geist Dich rief, dem Allerhöchsten das Gelobte halten solltest.

Um aber auf dem Wege der Gebote unseres Herrn um so sicherer auszuschreiten, befolge den Rat unseres ehrwürdigen Vaters, unseres Bruders Elias, des Generalministers. Seinen Rat ziehe den Ratschlägen anderer

¹²⁹¹ RegKl VIII.5.

¹²⁹² BrErm 10.

¹²⁹³ 1 BrAgn 2.

¹²⁹⁴ 1 BrAgn 28-30; 2 BrAgn 23.

¹²⁹⁵ 4 BrAgn 9.

¹²⁹⁶ 4 BrAgn 31.

¹²⁹⁷ [...] *sed pauperem Christum, virgo pauper, amplectere. Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis in hoc mundo. Sponsum tuum prae filiis hominum speciosum, pro salute tua factum virorum vilissimum, despectum, percussum et toto corpore multipliciter flagellatum, inter ipsas crucis angustias morientem, regina prae nobilis, intueri, considera, contemplare, desiderans imitari. Cui si compateris conregnabis, condolens congaudebis, in cruce tribulationis commoriens cum ipso in sanctorum splendoribus mansiones aethereas possidebis, et nomen tuum in libro (vitae) notabitur futurum inter homines gloriosum.* 2 BrAgn 18-22.

¹²⁹⁸ Zur Datierung der Briefe siehe GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, S. 179. Eigene Datierungsvorschläge bietet FELSKAU, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage in Prag*, S. 336-44.

¹²⁹⁹ Zum Aufbau des Briefes siehe FELSKAU, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage in Prag*, S. 337.

¹³⁰⁰ *O beata paupertas, quae diligentibus et amplexantibus eam divitias praestat aeternas! O sancta paupertas, quam habentibus et desiderantibus, a Deo caelorum regnum promittitur et aeterna gloria vitaeque beata procul dubio exhibetur!* 1BrAgn 15-17.

vor und halte ihn für teurer als jedes Geschenk. Wenn Dir aber jemand etwas anderes sagen, etwas anderes einreden wollte, was Deiner Vollkommenheit hinderlich wäre, was im Widerspruch zu Deiner von Gott gegebenen Berufung erschiene, dann folge dem Ratschlag eines solchen Menschen nicht, auch wenn Du ihm Verehrung schuldig wärest. Den armen Christus vielmehr, als arme Jungfrau, umfange. [...]“¹³⁰¹

Die Entstehung des dritten Briefes wird gewöhnlich ins Frühjahr 1238 datiert, da er sich zeitlich und inhaltlich auf die päpstlichen Briefe an Agnes vom April bzw. Mai 1238 zu beziehen scheint. Demnach könnte die Freude, die Klara bei der Abfassung des Briefes äußert, auf die Erlangung des Armutsprivilegs für das Prager Kloster am 15.4.1238 zurückzuführen sein:

„Ich sehe, wie Du den im Acker der Welt und in den Menschenherzen verborgenen unvergleichlichen Schatz, womit man das erkaufte, wodurch alles aus nichts geschaffen ist, mit Demut, Glaubenskraft und den Armen der Armut umfängst. [...] Nach meinem Urteil bist Du eine Helferin Gottes selbst [...]“¹³⁰²

Ansonsten ist der Brief stärker als die vorherigen von mystischer Rede geprägt. Im Zentrum steht die aus den Frauenviten bekannte Hohelied-Metaphorik, die auf die Errichtung der göttlichen Wohnung im Inneren der Seele abzielt. Klara verleiht der Christusbefolgung ihrer geistlichen Schwester kosmische Dimensionen, indem sie ihr rät:

„Stelle Dein Denken vor den Spiegel der Ewigkeit, stelle Deine Seele in den Glanz der Glorie, stelle Dein Herz vor das Bild der göttlichen Wesenheit, und forme Deine ganze Person durch die Beschauung in das Bild seiner Gottheit um, damit Du empfindest, was seine Freunde empfinden, wenn sie die verborgene Süße verkosten, die Gott selbst von Anbeginn für die aufbewahrt hat, die ihn lieben.“¹³⁰³

Der letzte Brief, dessen Abfassung in die Zeit vor Klaras Tod 1253 gelegt wird, knüpft an die Metaphorik des vorherigen Briefes an. Klara beschreibt darin einen vierstufigen Weg, der von der Demut über die Armut und die Liebe zur *Unio* führt:

„Richte Deine Aufmerksamkeit auf den Anfang des Spiegels und betrachte die Armut dessen, der in die Krippe gelegt und in Windeln gehüllt wurde! O wunderbare Demut, o staunenerweckende Armut! Der König der Engel, der Herr des Himmels und der Erde wird in eine Krippe gebettet. In der Mitte des Spiegels betrachte die Niedrigkeit, zumindest die selige Armut, die unzähligen Anstrengungen und Mühen, die er um der Erlösung des Menschengeschlechtes willen auf sich genommen hat. Am Ende des Spiegels aber versenke Dich schauend in die unaussprechliche Liebe, mit der er am Holz des Kreuzes leiden und des schimpflichsten Todes sterben wollte. [...] In der Glut der Liebe mögest Du immer stärker entbrennen [...] bis deine Linke unter meinem Haupte ruht und deine Rechte mich glückselig umfängt, bis du mich küsstest mit dem seligen Kuß deines Mundes“¹³⁰⁴

¹³⁰¹ [...] *nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare, quod tibi poneret in via scandalum, ne in illa perfectione, qua Spiritus Domini te vocavit, redderes Altissimo vota tua. In hoc autem, ut mandatorum Domini securis viam perambules, venerabilis patris nostri fratris nostri Heliae, generalis ministri, consilium imitare; quod praepone consiliis ceterorum et reputa tibi carius omni dono. Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggererit, quod perfectionem tuam impediat, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari, sed pauperem Christum, virgo pauper, amplectere.* 2BrAgn 14-18.

¹³⁰² [...] *absconumque in agro mundi et cordium humanorum thesaurum incomparabilem, quo illud emitur a quo cuncta de nihilo facta sunt, humilitate, virtute fidei, ac paupertatis brachiis amplectari [...] ipsius Dei te iudico adiutricem [...].* 3BrAgn 7-8.

¹³⁰³ [...] *pone mentem tuam in speculo aeternitatis, pone animam tuam in splendore gloriae, pone cor tuum in figura divinae substantiae et transforma te ipsam totam per contemplationem in imagine divinitatis ipsius, ut et ipsa sentias quod sentiunt amici gustando absconditam dulcedinem, quam ipse Deus ab initio suis amatoribus reservavit.* 3BrAgn 12-14.

¹³⁰⁴ *Attende, inquam, principium huius speculi paupertatem positi siquidem in praesaepio et in panniculis involuti. O miranda humilitas, o stupenda paupertas! Rex angelorum, Dominus caeli et terrae in praesaepio reclinator. In medio autem speculi considera humilitatem, saltem beatam paupertatem, labores innumeros ac poenalitatem quas sustinuit pro redemptione humani generis. In fine vero eiusdem speculi contemplare ineffabilem caritatem, qua pati voluit in crucis stipite et in eodem mori omni mortis genere turpiori. [...] Hinc igitur caritatis ardore accendaris ingiter fortius [...] donec laeva tua sit sub capite meo et dextera feliciter amplexabitur me, osculeris me felicissimo tui oris osculo.* 4BrAgn 19-23, 27, 32.

Anhand dieses Briefes, wie auch innerhalb der gesamten Agnes-Korrespondenz, die sich vermeidlich über einen Zeitraum von zwanzig Jahren erstreckt, lässt sich eine Entwicklung von der *imitatio* hin zur *contemplatio* erkennen. Insofern spiegeln die Briefe unter dem Deckmantel von Klaras Autorenschaft genau jenes althergebrachte Frauenideal wider, wie es weiblichen Religiosen von Klerikern stets empfohlen wurde. Zieht man im Vergleich dazu das Klarabild, wie es uns aus der Vita und den Kanonisationsprotokollen entgegentritt, hinzu, dann erscheint es mir mehr als fragwürdig, dass die Briefe, so wie sie uns heute vorliegen, tatsächlich Klaras *vita religiosa* wiedergeben. Dies erklärt auch den von Claudia MARKERT bei der Analyse der Briefe gewonnenen Eindruck:

„Entgegen der inhaltlichen Übereinstimmung der Interpretation der evangelischen Armut mit der des Franziskus zitiert Klara in den vorliegenden Briefen nicht aus dessen Schriften, weder anhand der gewählten Bibelstellen, noch in Form von Zitaten aus der Regel des Heiligen. Vergleicht man dies beispielsweise mit Klaras eigenem Text, der *Forma vitae*, welcher durchzogen ist von Franziskus-Zitaten bis hin zur Einbindung ganzer Passagen der bullierten Regel, fehlen diese in den vorliegenden Texten völlig.“¹³⁰⁵

Ausdruck der Poverellonachfolge – Die Regel der heiligen Klara (Forma vitae sororum pauperum)

Die einzige Schrift, die unumstritten auf Klara zurückgeht, ist die Regel. Leonhard LEHMANN hat sie bei der Beweisführung hinsichtlich der Echtheit des Klara-Testaments außer Acht gelassen, weil Klara die Regel „im Laufe der Jahre bewusst in Anlehnung an die Regel der Minderbrüder von 1223“ formuliert hat und auch Passagen aus der Benediktsregel sowie zeitgenössischen Konstitutionen übernommen hat.¹³⁰⁶ Wenn Klara tatsächlich in Opposition zu Gregor getreten war und ihre Armut erfolgreich verteidigt hat, wie es Thomas von Celano in ihrer Vita berichtet hat, dann fragt man sich, warum all dies in ihrer Regel nicht zur Sprache kam und warum sie sich ausgerechnet an der bullierten Franziskusregel orientierte,¹³⁰⁷ wo sie doch offenbar ganz und gar nicht einverstanden war mit der Entwicklung, die der männliche Ordenszweig schon vor dem Tod des Poverello genommen hat.¹³⁰⁸ Fraglich ist auch warum keine von Klaras Mitschwestern über das Dokument berichtete oder auch nur erwähnt hat, dass Klara an die Abfassung einer eigenen Regel dachte, zumal die Bestätigung des Textes auf recht ungewöhnliche Weise erfolgt

¹³⁰⁵ MARKERT, *O beata paupertas*, S. 54.

¹³⁰⁶ LEHMANN, Die Echtheit des Testaments, S. 417. Vor der Abfassung ihrer eigenen Regel scheint Klara die Konstitutionen Hugolins befolgt zu haben. Darauf deutet zumindest die Bulle *Angelis gaudium* hin, die Gregor IX. an Agnes von Böhmen gesandt hat. Bulle *Angelis gaudium* vom 11. Mai 1238. BF I, Nr. 264, S. 243.

¹³⁰⁷ Genauer dazu GRAU, Die Regel der Hl. Klara in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder, S. 272. Zu einem Vergleich zwischen Klararegel und bullierter Regel sowie Klaras weiteren Quellen (die Benediktsregel, die Regel Hugolins sowie die Innozenzregel) siehe EBD. Sowie MAIER, *Forma vitae*. Eine Interpretation der Ordensregel der heiligen Klara von Assisi, S. 327-74. Der enge Bezug auf die *Regula bullata* zeigt sich auch daran, dass die Kapiteleinteilung der Klararegel nachträglich dem Vorbild der Minderbrüderregel angepasst wurde. EBD., S. 331.

¹³⁰⁸ Siehe dazu BARTOLI, Klara von Assisi, S. 181-84.

war.¹³⁰⁹ Um zu einer Beurteilung zu gelangen, erfolgt nun ein Blick auf den Inhalt des Dokuments.

Die Regel war für Klara Ausdruck ihres Gehorsams gegenüber Franziskus, den sie verehrt, nachgefolgt und ihr Leben anvertraut hat. Das wusste auch Innozenz IV., der in der Bestätigungsbulle sowohl am Anfang als auch am Ende auf den heiligen Franziskus als denjenigen hinwies, der die Frauen in ihrer Lebensweise angeleitet hat. Die Nachfolge des Poverello und die Berufung der Schwestern aus dem Geist des Evangeliums stehen deshalb am Anfang der Klararegel:

„Die Lebensweise des Ordens der Armen Schwestern, die der selige Franziskus aufgestellt hat, ist diese: Unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit. Klara, die unwürdige Magd Christi und die kleine Pflanze des seligen Vaters Franziskus, verspricht Gehorsam und Ehrerbietung dem Herrn Papst Innozenz und seinen rechtmäßigen Nachfolgern sowie der römischen Kirche. Und wie sie am Anfang ihrer Bekehrung dem seligen Franziskus zusammen mit ihren Schwestern Gehorsam versprochen hat, so verspricht sie, denselben Gehorsam seinen Nachfolgern gegenüber unverbrüchlich zu halten. Und die anderen Schwestern sollen verpflichtet sein, den Nachfolgern des seligen Franziskus wie der Schwester Klara und den anderen kraft rechtmäßiger Wahl ihr nachfolgenden Äbtissinnen zu gehorchen.“¹³¹⁰

Der Gehorsam war das Bindeglied, das Klara und ihre Schwestern mit Franziskus und seinen Brüdern über Jahre hin zusammengehalten hat. Auf ihn berief sie sich, als sie sich am Totenbett die Regel bestätigen ließ, wobei sich das Gehorsamsversprechen nicht nur auf Franziskus und seine Anhänger, sondern in gleichem Maße auch auf den Papst und die Amtskirche bezog.¹³¹¹ Aus demselben Grund wählte sie die bullierte Regel der Minderbrüder als Grundlage für ihren eigenen Regelentwurf. Die beidseitige Anbindung, an den Ordensgründer und die Kirchenvorsteher, sollte helfen, die gewählte Lebensform der Schwestern zu bewahren, denn die Verbindung von vollständiger Besitzlosigkeit (wie sie in der Gemeinschaft von San Damiano gelebt wurde)

¹³⁰⁹ Zuerst soll ihr Kardinal Rainald die Regel im Namen des Papstes bestätigt haben. Kurz vor ihrem Tod suchte sie dann Innozenz persönlich in San Damiano auf, wo er sie ihr noch einmal mündlich bestätigt haben soll. Gleich nach seiner Rückkehr nach Assisi stellte er eine entsprechende Bulle *Solet annuere* (datiert auf den 9. August 1253) aus und sandte sie zu Klara, die sie vor Freunde immer wieder geküsst haben soll. So zumindest steht es handschriftlich geschrieben am Rand der Bulle: *Hanc beata Clara tetigit et osculata est pro devotione pluribus et pluribus vivibus*. Dem Dokument beigelegt waren das Schreiben Kardinal Rainalds *Quia vos* und die Klararegel. Am oberen Rand der Bulle hatte Innozenz eigenhändig geschrieben „*Ad instar fiat. S.*“, d.h. 'Es werde genau so ausgeführt' und darunter „*Ex causis manifestis michi et protectori mon fiat ad instar*“, d.h. 'Aus den mir und dem Protektor des Klosters bekannten Gründen werde es genau so ausgeführt'. Zitiert nach GRAU/SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 235. Das Schriftstück wurde Klara mit ins Grab gegeben und erst 1893 bei ihrer Umbettung aufgefunden. Heute wird es im Protomonastero S. Chiara in Assisi aufbewahrt. GRAU, *Die päpstliche Bestätigung*, S. 322.

¹³¹⁰ *Forma vitae ordinis sororum pauperum, quam beatus Franciscus instituit, haec est: Domini nostri Iesu Christi sanctum Evangelium observare, vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate. Clara indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci promittit obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et successoribus eius canonice intransitibus, et Ecclesiae Romanae. Et sicut in principio conversionis suae una cum sororibus suis promisit obedientiam beato Francisco, ita eadem promittit inviolabiliter servare successoribus suis. Et aliae sorores teneantur semper successoribus beati Francisci, et sorori Clarae et aliis abbatissis canonice electis ei succedentibus obedire.* RegKl I.1-5.

¹³¹¹ Siehe auch LebkI 40-42. Zur Bedeutung des Gehorsams im Minoritenorden sowie zu den Unterschieden im Verständnis gegenüber den alten Orden siehe die demnächst erscheinende Studie von YOUMANS, *Virtus, Vita, Virtutum*. *Minorite Conceptions of Obedience from Francis to Bonaventure*.

und Keuschheit galt als unvereinbar mit der weiblichen *vita religiosa*.¹³¹² In der Klararegel ist das Gehorsamsversprechen daher eng mit den Gelübden der Armut und der Keuschheit verbunden, die die Franziskusanachfolge verdeutlichen, in denen aber ebenso die Anlehnung an traditionelle Formen der *vita religiosa* zum Ausdruck kommen. Wenn im folgenden Regeltext die Aufnahmebedingungen in die Gemeinschaft von San Damiano erläutert werden, die neben dem Konsens aller Mitschwester auch der Zustimmung des Kardinalprotektors bedarf, so wird abermals der Gehorsam der Schwestern bekundet. Denn die Regel besagt, dass nur dann, wenn alle dem Beitritt zugestimmt haben, die Aufnahme einer neuen Schwester erfolgen soll. Um die spirituelle Verbundenheit mit dem Ordensgründer zu gewährleisten, soll die Neue anschließend mit den Worten des Evangeliums aufgefordert werden: „hinzugehen und all das Ihrige zu verkaufen und Sorge zu tragen, es unter die Armen zu verteilen.“¹³¹³ Klara relativierte das Ideal durch den Zusatz: „Wenn sie dies nicht kann, genügt für sie der gute Wille.“¹³¹⁴ Nach der Aufnahme ist die Schwester, wie alle anderen, der Klausur unterworfen, die Regel besagt, dass es ihr dann nur noch aus „nützlichem, vernünftigem, offenbarem und zu billigendem Grund erlaubt“ sei, „den Klosterbereich zu verlassen.“¹³¹⁵ Endgültig zum Gehorsam angenommen werden soll sie jedoch erst nach einem Probejahr und nach Ablegen des Versprechens: „das Leben und die Weise unserer Armut für immer zu befolgen.“¹³¹⁶ Die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen liegt laut der Regel im Ermessen der Äbtissin, das heißt, es werden keine besonderen Bestimmungen über die Kargheit der Ausstattung getroffen. In Anbetracht der Tatsache, dass den Außenschwestern ausdrücklich Schuhe erlaubt werden,¹³¹⁷ darf wohl davon ausgegangen werden, dass die Frauen üblicherweise barfuß liefen. Am Schluss des Kapitels steht kein Befehl, sondern eine Bitte:

„Und um der Liebe des heiligsten und geliebtesten Kindes willen, das in ärmliche Windeln eingehüllt in der Krippe gelegen ist, und um seiner heiligsten Mutter willen mahne, bitte und ermuntere ich meine Schwestern, daß sie immer geringwertige Kleidung tragen.“¹³¹⁸

Im 3. Kapitel werden in Bezug auf den Gottesdienst, das Fasten, die Beichte und die Kommunion vage Richtlinien festgelegt. So wird beispielsweise hinsichtlich des Gottesdienstes gesagt, dass diejenigen Schwestern, die lesen können, das Stundengebet nach dem Vorbild der Minderen Brüder abhalten sollen, indem sie es ohne Gesang rezitieren. Ihnen sind daher Breviere erlaubt. Für die übrigen Schwestern genüge es, das Vaterunser zu beten.¹³¹⁹ Bezüglich des Fastens enthält die

¹³¹² Siehe SCHLOTHEUBER, Armut, Demut und Klausur.

¹³¹³ [...] *vadat et vendat omnia sua, et ea studeat pauperibus erogare*. RegKl II.8.

¹³¹⁴ *Quod si facere non potuerit, sufficit ei bona voluntas*. RegKl II.9.

¹³¹⁵ *Deinceps extra monasterium sine utili, rationabili, manifesta et probabili causa eidem exire non liceat*. RegKl II.13.

¹³¹⁶ *Finito vero anno probationis, recipiatur ad obedientiam promittens vitam et formam paupertatis nostrae in perpetuum observare*. RegKl II.14.

¹³¹⁷ Siehe RegKl II.23.

¹³¹⁸ *Et amore sanctissimi et dilectissimi pueri pauperculus panniculis involuti, in praesaepio reclinati, et sanctissimae matris eius moneo, deprecor et exhortor sorores meas, ut vestimentis semper vilibus induantur*. RegKl II. 24.

¹³¹⁹ RegKl III. 1-4.

Regel ebenfalls nur sehr unbestimmte Anordnungen. Zwar ist von ständigem Fasten (außer an Weihnachten) die Rede, es wird aber nicht gesagt, worin die Fastenspeise besteht. Überdies sind junge, gebrechliche und außerhalb des Klosters arbeitende Schwestern sowie in Notzeiten die ganze Gemeinschaft von den Bestimmungen ausgenommen. Prinzipiell überlässt es die Regel der jeweiligen Äbtissin, an Feiertagen oder in Härtefällen um Dispens zu bitten.

„Zu jeder Zeit sollen die Schwestern fasten. An Weihnachten aber, auf welchen Tag es auch fällt, sollen sie sich zweimal sättigen können. Sehr junge, gebrechliche und außerhalb des Klosters arbeitende Schwestern können nach Gutdünken der Äbtissin barmherzig vom Fasten befreit werden. Jedoch zu einer Zeit, wo die Not offensichtlich ist, sollen die Schwestern zu leiblichen Fasten nicht gehalten sein.“¹³²⁰

Die Beichte sollte laut der Regel mindestens zwölf Mal im Jahr erfolgen, wohingegen die Kommunion nur sieben Mal im Jahr (an den hohen Kirchfesten sowie am Fest des heiligen Franziskus) vorgeschrieben ist.

Nach den Empfehlungen bezüglich der Kleidungs-, Armuts- und Fastenbestimmungen sorgen die strengen Klausur- und Schweigebestimmungen der Klararegel für Erstaunen, da es sich bei ihnen um keine Ratschläge, sondern direkte Verbote handelt:

„Es soll den Schwestern nicht erlaubt sein, an der Sprechöffnung oder am Gitter ohne Erlaubnis der Äbtissin oder ihrer Vikarin zu reden. Diejenigen aber, die die Erlaubnis haben, sollen nicht wagen, an der Sprechöffnung zu reden, wenn nicht zwei Schwestern anwesend sind und zuhören. An das Gitter aber zu gehen sollen sie sich nicht unterfangen, wenn nicht wenigstens drei von der Äbtissin oder ihrer Vikarin bezeichnete Schwestern von jenen acht Ratsschwestern anwesend sind [...]“¹³²¹

Die Innenseite des Gitters soll durch einen Tuchvorhang unsichtbar gemacht werden und das Gitter nochmals durch eine Holztür mit eisernen Schlössern, Türflügeln und Balkenriegeln abgesichert werden. Diese Angst vor möglichen Eindringlingen dürfte wohl kaum Klaras eigener Intention zuzuschreiben sein, vielmehr scheinen hier Hugolins Vorstellungen wahr geworden zu sein. Die Tatsache, dass Klara hier erstmals Verbote ausspricht, zeigt, dass sie gewillt war, sich der Kirchenleitung unterzuordnen. Dass sie auch in anderen Punkten dem kurialen Drängen nachgegeben hat, wird im 6. Kapitel nochmal deutlich, wo sie ihre Berufung auf das Vorbild des heiligen Franziskus zurückführt, dessen ihr gegebene *forma vivendi* in den Text einfügt und an dieser Stelle noch einmal auf die Armut zu sprechen kommt, indem sie jedoch das Ideal dahingehend abmildert:

„weder Besitz noch Eigentum, noch sonst irgendetwas, weder persönlich noch durch eine Mittelsperson anzunehmen oder zu besitzen, was in begründeter Weise Eigentum genannt werden kann; dabei ist ausgenom-

¹³²⁰ *Omni tempore sorores ieiunent. In Nativitate vero Domini, quocumque die venerit, bis refici possint. Cum adolescentulis debilibus et servientibus extra monasterium, sicut videbitur abbatissae misericorditer dispensetur. Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur sorores ieiunio corporali.* RegKl III.8-11.

¹³²¹ *Non liceat sororibus loqui ad locutorium vel ad cratem sine licentia abbatissae vel eius vicariae. Et licentiae ad locutorium loqui non audeant, nisi praesentibus et audientibus duabus sororibus. Ad cratem vero accedere non praesumant, nisi praesentibus tribus ad minus per abbatissam vel eius vicariam assignatis de illis octo discretis [...] RegKl V.5-7. Weiter dazu RegKl V.8-17.*

men soviel Land, wie es zu einem auskömmlichen Leben in der Abgeschiedenheit des Klosters notwendig ist.“¹³²²

Statt des Verbots der Geldannahme wird in Kapitel acht die Verwendung gespendeter Güter folgendermaßen geregelt:

„Wenn einer Schwester von ihren Eltern oder von anderen Leuten etwas geschickt wird, so soll die Äbtissin es ihr zukommen lassen. Die Schwester aber soll es gebrauchen können, wenn sie dessen bedarf; andernfalls lasse sie es in Liebe einer bedürftigen Schwester zukommen. Wenn ihr aber etwas Geld überlassen wird, soll die Äbtissin sie nach Besprechung mit den Ratsschwestern mit dem versorgen, was sie nötig hat.“¹³²³

Die relativ lockeren Armutsrichtlinien deuten darauf hin, dass Klara nach einer langen intensiven Suche am Ende ihres Lebens zu einem gemäßigten, religiösen Leben gefunden hat. Die strengen Klausurbestimmungen hingegen verdeutlichen ihre Bereitschaft, die an ihre Gemeinschaft gestellten kurialen Forderungen zu erfüllen. Der Fall- und Praxisbezug, der an vielen Stellen der Klara-regel zum Ausdruck kommt, zeigt, dass das Werk in einem Prozess entwickelt wurde, weshalb Eva SCHLOTHEUBER in ihr eine „Mischung zwischen Regel und *consuetudo*“ sieht, was insofern treffend ist, als die Schrift einzig für den Konvent in San Damiano Gültigkeit besitzen sollte.¹³²⁴

Klaras Testament

Als Beleg für Klaras gemäßigte Einstellung am Ende ihres Lebens könnte ihr Testament dienen, wenn dieses quellenkritisch nicht ebenso umstritten wäre.¹³²⁵ Die Fälschungsthese unterstützt ein Blick in den Text, wo es gleich zu Anfang heißt:

„Denn als der Heilige [...] die Kirche von San Damiano wieder aufbaute, [...] da redete er prophetisch in großer Freude und in der Erleuchtung des Hl. Geistes von uns. Und Gott hat dies später in Erfüllung gehen lassen. Er stieg nämlich damals auf die Mauer der genannten Kirche und rief einigen Armen, die dort in der Nähe waren, mit erhobener Stimme auf französisch zu: 'Kommt und helft mir beim Bau des Klosters von San Damiano; denn dort werden bald Frauen leben, durch deren heiligmäßiges Ordensleben, dessen Ruf sich verbreiten wird, unser himmlischer Vater in seiner ganzen heiligen Kirche verherrlicht werden wird.'“¹³²⁶

¹³²² [...] *videlicet in non recipiendo vel habendo possessionem vel proprietatem per se neque per interpositam personam, seu etiam aliquid quod rationabiliter proprietas dici possit, nisi quantum terrae pro honestate et remotione monasterii necessitas requirit* [...]. RegKl VI.12-14.

¹³²³ *Quod si a parentibus suis, vel ab aliis ei aliquid mitteretur, abbatisa faciat illi dari. Ipsa autem si indiget uti posit, sin autem sorori indigenti caritative communicet. Si vero ei aliqua pecunia transmissa fuerit, abbatisa de consilio discretarum in his quae indiget illi faciat provideri.* RegKl VIII.9-11. Siehe dazu ZARNCKE, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Herausbildung der drei Orden des heiligen Franz, S. 65-66. Der von SCHMIES herausgegebene Sammelband „Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum“ befasst sich ausführlich mit Klaras Armutsverständnis. Siehe darin bes. den Aufsatz von KUSTER, Klaras San Damiano in der Franziskusvita des Thomas von Celano, S. 388-91.

¹³²⁴ SCHLOTHEUBER, Armut, Demut und Klausur, S. 88.

¹³²⁵ Zur Frage der Echtheit des Testaments siehe hier, S. 270-74, 277, 281-82.

¹³²⁶ *Nam cum ipse Sanctus [...] cum ecclesiam Sancti Damiani aedificaret [...] prae magna laetitia et illustratione Spiritus Sancti de nobis prophetavit, quod Dominus postea adimplevit. Ascendens enim tunc temporis super murum dictae ecclesiae, quibusdam pauperibus, ibi iuxta morantibus, alta voce lingua francigena loquebatur: Venite et adiuvate me in opere monasterii Sancti Damiani, quoniam adhuc erunt dominae ibi, quarum famosa vita et conversatione sancta glorificabitur Pater noster caelestis in universa Ecclesia sua sancta.* TestKl 9-14.

Der letzte Satz zitiert die *vita secunda* des Thomas von Celano und kann unmöglich von Klara selbst stammen, weil er ihrer Demutsvorstellung von Grund auf widerspricht. Ebenso die wenige Sätze später folgende Selbstglorifizierung:

„Der Herr hat uns [Klara und ihre Schwestern] nämlich nicht nur für andere gleichsam als Vorbild, zum Beispiel und Spiegel hingestellt, sondern auch für unsere Schwestern, die er zu dieser Lebensform hinzuberufen wird, so daß sie selber wiederum denen, die in der Welt leben, zum Spiegel und Beispiel werden können. Da uns also der Herr zu so Großem berufen hat, daß sich in uns spiegeln können, die selbst anderen Spiegel und Beispiel sind, so müssen wir Gott ganz besonders preisen und loben und im Herrn noch mehr an Tugendkraft zunehmen, um Gutes zu tun.“¹³²⁷

Der Schlussteil des Dokuments deutet darauf hin, dass der Text erst nach Klaras Tod aus einer späteren Perspektive geschrieben wurde:

„Wenn sich aber eines Tages ergeben sollte, daß die genannten Schwestern diese Niederlassung aufgeben und sich zu einer anderen begeben, so bleibt die Verpflichtung zu der beschriebenen Lebensweise der Armut, die wir Gott und dem seligen Vater Franziskus versprochen haben, dennoch bestehen, wo immer sie nach meinem Tode weilen werden.“¹³²⁸

Es hat den Anschein, als wollte der Verfasser / die Verfasserin den Umzug der Gemeinschaft und die gemäßigte Lebensweise der Schwestern im Nachhinein entschuldigen, indem das Verlassen von San Damiano durch Klara in prophetischer Weise vorweggenommen wird.

5.6.3. Klaras Heiligkeit, wie sie aus den Akten des Kanonisationsprozesses spricht

Es vergingen kaum mehr als zwei Monate nach Klaras Tod, da beauftragte Innozenz IV. mit der Bulle *Gloriosus Deus*,¹³²⁹ die auf den 18. Oktober 1253 datiert, den Erzbischof von Spoleto mit der Untersuchung ihrer Heiligkeit. Er ordnete an, Klaras Vita, ihre *conversio*, ihre *conversatio* sowie die durch sie gewirkten Wunder zu untersuchen.¹³³⁰ Das Mandat enthielt bereits einen kurzen Lebensabriss der Verstorbenen, der Klaras Bekehrung in Anlehnung an Psalm 44, der auch innerhalb der Liturgie zur Jungfrauenweihe verwendet wird, schildert. Statt auf ihre Franziskusnachfolge zu verweisen, steht Klaras Christusbrautschaft im Zentrum. Ortfried KRAFFT hat darauf hingewiesen, dass die Ausführungen über Klaras Leben im Vergleich zu anderen Kanonisationsbulln ungewöhnlich lang sind. Weil die übliche Aufzählung der Antragsteller fehlt, glaubt er, dass der Text als Rechtfertigung für die päpstliche Eigeninitiative dienen sollte.¹³³¹ Bereits am 24. November 1253 nahm die Heiligsprechungskommission unter Vorsitz des Bischofs Bartholomäus ihre Arbeit auf. Wenn die überlieferten Dokumente vollständig sind, dann

¹³²⁷ *Ipse enim Dominus non solum nos posuit et formam aliis in exemplum et speculum, sed etiam sororibus nostris quas ad vocationem nostram Dominus advocabit, ut et ipsae sint conversantibus in mundo in speculum et exemplum. Cum igitur nos vocaverit Dominus ad tam magna, ut in nobis se valeant speculari quae aliis in speculum sunt et exemplum, tenemur multum benedicere Deum et laudare et ad benefaciendum in Domino confortari amplius.* TestKl 19-22.

¹³²⁸ *Si vero contigerit aliquo tempore dictas sorores locum dictum relinquere et ad alium se transferre, praedictam formam paupertatis, quam Domino et beatissimo patri nostro Francisco promissimus, post mortem meam ubicumque fuerint, observare nihilominus teneantur.* TestKl 52.

¹³²⁹ BF I, Nr. 504, S. 684-685.

¹³³⁰ Siehe EBD., S. 520, Anm. 528, 529.

¹³³¹ KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung, S. 520.

wurden fünfzehn von Klaras Mitschwestern sowie fünf weltliche Zeugen befragt.¹³³² Am 28. November 1253 machte Balvina als Letzte ihre Aussage. Danach legten diejenigen Schwestern, die nicht einzeln vernommen wurden, gemeinsam mit der Äbtissin Benedicta ein Sammelzeugnis über die Heiligkeit der verstorbenen Äbtissin ab.¹³³³ Anschließend wurden am 29. November die weltlichen Zeugen in der Kirche S. Paolo in der Stadt Assisi vernommen. Die Untersuchung der Aussagen zog sich bis Juni 1254 hin. Danach dauerte es noch über ein Jahr, bis Klaras Heiligsprechung am 15. August 1255 erfolgte.¹³³⁴ Seit vielen Jahrhunderten war sie die erste weibliche Heilige nichtköniglicher Abstammung.

Die Kanonisationsprotokolle zeigen, dass keine der Schwestern auch nur im geringsten Zweifel an Klaras Heiligkeit hatte. Filippa, die eine der ersten Mitschwestern Klaras in San Damiano war, erklärt überzeugt:

„[...] weder sie, die Zeugin, noch die anderen Schwestern zweifelten im [G]eringsten an ihrer Heiligkeit. Ja, noch mehr, bevor die heilige Klara in den Orden eintrat, wurde sie von allen, die sie kannten, für eine Heilige gehalten, und zwar wegen der großen Rechtschaffenheit ihres Lebens und der vielen Tugenden und Gnaden, die Gott, der Herr, in sie hineingelegt hatte.

Und die Zeugin sagte auch, daß der Herr, nachdem die heilige Klara in den Orden eingetreten war, ihre Tugenden und Gnaden gemehrt hat, denn sie war immer sehr demütig und gotthingegeben, gütig und eine große Liebhaberin der Armut; und immer hatte sie Mitleid mit den Notleidenden. Sie war beständig im Gebet, und ihr Leben und Reden war immer auf die Dinge Gottes gerichtet; dies um so mehr, als sie ihre Zunge und ihre Ohren nie den Dingen der Welt lieb.“¹³³⁵

Klara war für die Schwestern Vorbild und Beispiel. An ihr konnten sie sich orientieren und an sie konnten sie sich wenden, wenn sie selbst in Not und Bedrängnis gerieten. Was darüber hinaus ging, also ihre Verehrung, musste Klara schon aus Gründen der Demut ablehnen, wie das Beispiel der Schwester Agnes zeigt, die die Heilige einmal inständig darum gebeten hatte, ihre Füße waschen zu dürfen. Klara gewährte ihr den Wunsch, worauf Agnes aus Verehrung für die heilige

¹³³² Die Akten des Kanonisationsprozesses, die nur in einer einzigen Handschrift und noch dazu in einem umbrisch-italienischen Dialekt des 15. Jahrhunderts überliefert sind, sind die ältesten Zeugnisse zum Leben der heiligen Klara. Das Original befindet sich in der Nationalbibliothek von Florenz. Eine deutsche Übersetzung der Akten wurde 2001 von GRAU und SCHLOSSER herausgegeben. DIES., *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*. Danach wird im Folgenden zitiert. Zum Prozess siehe EBD., S. 21-28. Es gibt Vermutungen, dass die Akten lediglich einen Teil der gesamten Befragung wiedergeben, da von den zur Untersuchungskommission gehörenden Franziskanerbrüdern, Leo und Angelo von Rieti, sowie von Marco, dem Kaplan der Schwestern, keine Aussagen erhalten sind, und überdies von Klara nur ein einziges postmortales Wunder (ProKl XX.8) bezeugt ist. Allerdings sprechen die kurze Dauer der Zeugenvernehmung sowie ein Vergleich mit der anschließend auf Basis der Prozessakten entstandenen *Legenda Sanctae Clarae* gegen diese Annahme. Vgl. GRAU /SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 23.

¹³³³ Dieses Sammelzeugnis befindet sich in ProKl zwischen der 15 und der 16. Aussage.

¹³³⁴ Anders als LAZZERI, der den 15. August für das Datum der Heiligsprechung hält, eine Ansicht die sich in der Forschung weitgehend durchgesetzt hat, bezweifelt KRAFFT, dass die Kanonisation an diesem Tag stattgefunden hat, da die Quellen kein genaues Datum nennen. Zu seiner Datierung siehe KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, S. 521-27 (mit Literaturangaben).

¹³³⁵ *Et che n'è apo essa testimonia, n'è apo le altre Sore, non è alcuna dubitatione de la sanctità sua. Ancho più, che prima che sancta Chiara intrasse nella Religione era tenuta per sancta da tutti quelli che la conoscevano; et questo era per la molta honestà de la vita, et per le molte virtù et gratie, le quale lo Signore Dio haveva poste in lei. Et disse ancho questa testimonia che, da poi che sancta Chiara intrò nella Religione, lo Signore li augumentò le virtù et le gratie, imperò che sempre fu molto humile et devota, benigna et molto amatrice de la povertà, havendo compassione alle afflicte. Era assidua in oratione, et la conversatione sua et lo suo parlare sempre era de le cose de Dio, tanto che mai prestava la sua lingua né le suoi orecchie alle cose mundane.* ProKl III.2 u. 3. Vgl. Auch ProKl XI.5.

Mutter von dem Waschwasser trank, das ihr süß und köstlich schien. Schockiert schüttete Klara das Wasser sofort weg.¹³³⁶ Klaras Überzeugungskraft, ihre außergewöhnliche Liebesfähigkeit, die auch in ihrer mütterlichen Nachsicht bei Verfehlungen zum Ausdruck kam, waren für ihr Amt als Leiterin einer Schwestergemeinschaft besonders wichtig. Durch ihre Gewissenhaftigkeit bei der Ausübung liturgischer Pflichten und ihre private Andacht- und Gebetspraxis gab sie den anderen Schwestern ein Beispiel.¹³³⁷ Schwester Amata gab daher zu Protokoll:

„Der Herr hat gut vorgesorgt, daß die Erste in diesem Orden so heilig gewesen sei, daß man keinen Fehler an ihr gesehen, sondern in ihr alle Tugenden und Gnaden vereint gesehen hätte; dies in einem Maß, das sie bereits zu Lebzeiten von allen, die sie kannten, für eine Heilige gehalten worden war.“¹³³⁸

Schwester Benvenuta, die zu der Zeit über neunundzwanzig Jahre im Kloster lebte, hatte während der Zeugenbefragung eine Art Wachtraum, in der sie Klara in ihrer Heiligkeit sah:

„Und dann begann diese Zeugin eifrig nachzudenken über die große und außerordentliche Heiligkeit dieser Frau Klara. Und über jenem Nachsinnen schien es ihr, als ob der ganze himmlische Hof sich in Bewegung setzte und sich vorbereitete, um diese Heilige zu ehren. Und vor allem unsere glorreiche Frau, die selige Jungfrau Maria, legte Kleider von den ihren zurecht, um die Heilige einzukleiden. Und während die Zeugin sich noch in ihren Gedanken und Vorstellungen aufhielt, sah sie auf einmal mit ihren leiblichen Augen eine große Schar Jungfrauen in weißen Kleidern, die alle Kronen auf ihrem Haupt trugen. Sie kamen und traten durch die Tür des Zimmers ein, wo die genannte Mutter, die heilige Klara, lag. Unter diesen Jungfrauen war eine, die größer und höher und noch mehr war, als sie jetzt sagen könnte, die Schönste von allen, die eine größere Krone auf dem Haupt hatte als die anderen. Und auf der Krone hatte sie einen goldenen Apfel, der aussah wie ein Weihrauchfaß, aus dem solcher Glanz ausstrahlte, daß er das ganze Haus zu erleuchten schien. Die Jungfrauen näherten sich dem Bett der genannten Frau, der heiligen Klara; und jene Jungfrau [sic!], die von Anfang an die höhere zu sein schien, bedeckte sie auf ihrem Bett mit einem überaus feinen Tuch, daß so dünn war, daß man durch seine große Feinheit Frau Klara gut sehen konnte, obwohl das Tuch sie bedeckte. Dann beugte die Jungfrau der Jungfrauen [...] ihr Gesicht über das Gesicht der genannten Jungfrau, der heiligen Klara, oder über ihre Brust [...]. Und als dies geschehen war, waren alle verschwunden.“¹³³⁹

Der himmlische Hof mit seiner Vorsteherin der Gottesmutter gibt Klara das Geleit. Was konnte die Schwestern mehr ermuntern, an ihrer Lebensweise festzuhalten, als diese Hoffnung auf himmlischen Lohn?

Wie Benvenuta berichteten auch andere Schwestern von übersinnlichen Ereignissen, so erinnerten sich mehrere an besondere Lichtphänomene, die die betende Klara umgaben oder an ein

¹³³⁶ ProKl X.11.

¹³³⁷ Siehe ProKl I.7,9; II.9,10; III.3,25,30; VI.4,10,11; VII.9; X.3; XII.6; XIV.2.

¹³³⁸ *Ancho disse epsa testimonia che bene el Signore providde che la prima in quello Ordine fusse tanto sancta, nella quale non fusse veduto alcuno defecto, ma se vedessero in lei accumulate tucte le virtù et le gratie; in tanto che mentre anchora viveva era tenuta sancta da tucti quelli che la conoscevano.* ProKl IV.17.

¹³³⁹ *Et allora epsa testimonia incomençò sollicitamente ad pensare de la molta et meravigliosa sanctità de epsa madonna Chiara; et in quella cogitatione li pareva che se movesse tucta la Corte celestiale, et apparechiassese ad honorare questa Sancta. Et spetialmente la nostra gloriosa madonna beata Vergine Maria apparechiava de li suoi vestimenti, per vestire questa novella Sancta. Et mentre che epsa testimonia stava in questa cogitatione et imaginatione, subito vidde con li occhi del capo suo una grande multitudine de vergine, vestite de bianco le quale havevano tucte le corone sopra li capi loro, che venivano et intravano per l'uscio de quella stantia dove giaceva la predicta matre sancta Chiara. Intra la quale vergine era una magiore et sopra et più che dire non se poteria, sopra tucte le altre bellissima, la quale haveva nel suo capo magiore corona che le altre. Et sopra la corona haveva uno pomo de oro in modo de uno turibolo, del quale usciva tanto splendore, che pareva illustrasse tucta la casa. Le quale vergine se approssimaro al lecto de la dicta madonna sancta Chiara, et quella Vergine che pareva magiore in prima la coperse nel lecto con uno panno sutilissimo, lo quale era tanto sutile, che per la sua grande sutilitate epsa madonna Chiara, ben che fusse coperta con esso, nientedimeno se vedeva. Da poi epsa Vergine de le Vergine [...] inchinava la faccia sua sopra la faccia de la predicta vergine sancta Chiara, overo sopra el pecto suo, però che epsa testimonia non podde bene discernere l'uno da l'altro [...].* ProKl XI.4.

Leuchten auf ihrem Gesicht, wenn sie vom Gebet kam oder die Sakramente empfing.¹³⁴⁰ Auf die Kraft ihres Gebets wies Amata hin, die zu Protokoll gab, dass durch Klaras Fürbitte, eine besessene Frau aus Pisa von fünf Dämonen befreit wurde und sie daraufhin zum Kloster kam, um Klara zu danken.¹³⁴¹ Von Klaras Vertrauen in die Kraft des Leibes Christi zeugt ihr Verhalten während der Belagerung Assisis, als sie sich mutig den Sarazenen entgegenstellt und die Stadt vor der Zerstörung rettet.¹³⁴² Von den Schwestern äußerte sich Lucia am ausführlichsten über den Vorfall:

„[...] einmal, als die Sarazenen in den Innenhof des genannten Kloster eingedrungen waren, [ließ] Frau Klara sich zur Tür des Refektoriums bringen und eine Kassetten vor sich hertragen [...], in der das heilige Sakrament des Leibes unseres Herrn Christus war. Und als sie sich zur Erde zum Gebet niedergeworfen hatte, betete sie hingestreckt unter Tränen und sprach unter anderem folgende Worte: 'Herr, beschütze du diese deine Dienerinnen, denn ich selbst kann sie nicht beschützen.' Dann hörte sie, die Zeugin, eine Stimme von wunderbarer Süßigkeit, die sagte: 'Ich werde dich immer beschützen.' Dann betete die genannte Frau (Klara) auch für die Stadt, indem sie sagte: 'Herr, es möge dir gefallen, auch diese Stadt zu verteidigen.' Und wieder erklang die gleiche Stimme und sprach: 'Die Stadt wird viele Gefahren aushalten müssen, aber sie wird geschützt werden.' Und dann wandte sich die genannte Frau an die Schwestern und sagte zu ihnen: 'Fürchtet euch nicht, denn ich bin euer Bürge, daß euch jetzt nichts Böses geschieht, auch nicht in Zukunft zu anderer Zeit, solange ihr den Befehlen Gottes gehorcht.' Und alsdann zogen die Sarazenen in einer Art und Weise ab, daß sie keinerlei Schaden oder Zerstörung anrichteten.“¹³⁴³

Stellvertretend für die Stadtbewohner gab ein weltlicher Zeuge zu Protokoll:

„Und alle Bürger glauben fest, daß durch die Gebete und Verdienste der genannten heiligen Frau Klara das Kloster geschützt und die Stadt Assisi von den Feinden befreit worden ist.“¹³⁴⁴

Das isolierte Zeugnis könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Akten, so wie sie uns heute vorliegen, nicht vollständig sind. Die bedeutende Rolle, die der Sakramentsverehrung und der monastischen Fürbitte im 13. Jahrhundert zukam, belegt auch ein anderer Vorfall, der sich ereignete, als die Stadt Assisi abermals im Belagerungszustand war und kurz davor stand, aufzugeben. Damals soll Klara, als Sühneleistung für die Sünden der Einwohner, eine symbolische Bußhandlung vollzogen haben. Sie ließ Asche bringen, nahm ihre Tücher vom Kopf und forderte die Schwestern auf, es ihr gleich zu tun. Dann streute sie sich und allen anderen Ruß auf die frisch geschorenen

¹³⁴⁰ Siehe ProKl II.17; IV.4; VI.3; IX.10.

¹³⁴¹ ProKl IV.20; VII.14.

¹³⁴² ProKl II.20; III.18; VI.10,11; VII.6; XII.8; XIII.9; XIV.3. Sehr ausführlich ist auch der Bericht von Schwester Filippa in ProKl III.17 u. zur Belagerung der Stadt durch den Kaiser in ProKl III.19. Zu den Sarazenen siehe weiterhin ProKl IV.15.

¹³⁴³ [...] *una volta, essendo li Saracini intrati nel chiostro del dicto monasterio, epsa madonna se fece menare per fine ad lo uscio del refectorio, et fecese portare innanti una cassetta dove era el sancto Sacramento del Corpo del nostro Signore Iesu Christo. Et gittandosi prostrata in oratione in terra, con lacrime orò, dicendo queste parole intra le altre: 'Signore, guarda tu queste tuoi serve, però che io non le posso guardare'. Allora epsa testimonia audi una voce de maravigliosa suavità, la quale diceva: 'Io te defenderò sempre mai'. Allora la predicta madonna orò anche per la città dicendo: 'Signore, piaciate defendere ancho questa città': et quella medesima voce sonò et disse: 'La città paterà molti pericoli, ma sarà defesa'. Et allora la madonna predicta se voltiò alle Sore et disse ad loro: 'Non voliate temere, però che io sono ad voi recolta, che hora non haverete alcuno male, nè ancho per lo advenire in altro tempo, per fine che vorrete obedire alli comandamenti de Dio'. Et allora li Saracini se partirono per tale modo, che non fecero alcuno nocumento o danno.* ProKl IX.2. Offenbar haben nur einige Schwestern am Gebet zur Abwehr der Türken teilgenommen. Die fremde Stimme soll nach Aussage Francescas noch eine andere Schwester gehört haben, die zum Zeitpunkt des Verhörs bereits verstorben war. Klara hatte beide ausdrücklich ermahnt, über das Gehörte zu schweigen.

¹³⁴⁴ *Et fermamente se crede da tucti li citadini, che per le oratione et meriti de la dicta madonna sancta Chiara, fo defeso lo monasterio, et la città fu liberata da li nimici.* ProKl XVIII.6.

Häupter, legte den Schwestern ans Herz, den Rest des Tages zu fasten und ging gemeinsam mit ihnen zum Gebet in die Kapelle.¹³⁴⁵ Im Vertrauen auf die Wirksamkeit ihrer Bußleistung stellte sich Klara mit ihren Schwestern den Eindringlingen entgegen. Man möge nun meinen, ein solches Ereignis habe sich tief ins Gedächtnis der Frauen eingeprägt, aber es berichtete nur Francesca darüber. Auch andere von ihr erzählte Begebenheiten sind singulär unter den Zeugenaussagen. So erinnerte sie sich, dass sie an einem 1. Mai auf Klaras Schoß ein wunderschönes Kind sitzen sah, von dem sie ohne Zweifel glaubte, dass es der Sohn Gottes war. Ein anderes Mal sah sie über Klara zwei strahlende Flügel, die deren Gesicht umhüllten.¹³⁴⁶ Und sie erinnerte sich weiterhin an eine wundersame Begebenheit mit einer kleinen Katze, die Klara, die schwer erkrankt war und nicht aufstehen konnte, eine Tischdecke brachte.¹³⁴⁷ Klaras Krankheit,¹³⁴⁸ die immerhin achtundzwanzig Jahre währte,¹³⁴⁹ wird auch von den anderen Schwestern nur beiläufig erwähnt, so dass davon auszugehen ist, dass sie ihre Pflichten während dieser Zeit genauso wie zuvor erfüllt hat. Einige Schwestern berichteten lediglich, dass Klara, um nicht müßig sein zu müssen, Korporalien webte, die sie an Kirchen der Umgebung sandte.¹³⁵⁰ Dagegen haben sich Vorfälle, die wegen ihrer Einmaligkeit aus dem Alltag herausragten, besonders ins Gedächtnis der Frauen eingeprägt. So erinnerten sich beispielsweise viele daran, wie einmal eine schwere Tür auf die kranke Klara fiel, ohne sie verletzt zu haben.¹³⁵¹ Auch Klaras Heilung einzelner Mitschwestern ist ihnen über Jahrzehnte im Gedächtnis geblieben. Aus den Dokumenten geht hervor, dass ihre Heilkraft nicht nur im Kloster, sondern auch in der Umgebung bekannt war und Personen von außerhalb zu ihr kamen, um sich oder ihre Kinder von Klara heilen zu lassen.¹³⁵²

Echte Wunderberichte sind selten. Unter ihnen ragen zwei Mirakel heraus, die auf biblische Vorbilder zurückgehen. Wie schon bei den zu Anfang untersuchten Frauen ist auch von Klara ein Ölwunder überliefert, von dem allerdings nur ihre langjährigen Mitschwestern Pacificia, Benvenuta und Filippa wussten, da es sich gleich zu Beginn des gemeinsamen Lebens in San Damiano ereignete.¹³⁵³ Ähnlich verhält es sich auch mit einem Brotwunder, dass nur Schwester Cäcilia erwähnt hat, die angab, persönlich daran beteiligt gewesen zu sein:

¹³⁴⁵ ProKl IX.3. Die Ausführung des Bußakts erinnert an Franziskus' Aschepredigt in San Damiano, mit der er Klaras erstaunte Kommunität zur Buße aufforderte. Siehe 2 Cel 207.

¹³⁴⁶ ProKl IX.4.

¹³⁴⁷ ProKl IX.8.

¹³⁴⁸ ProKl I.8,11; II.7,8; III.30 u. 31; IV.18; VI.6,14; VII.2; IX.8; XIV.2.

¹³⁴⁹ LebKl I.39.

¹³⁵⁰ ProKl I.11; II.12; VI.14; IX.9; XIII.10.

¹³⁵¹ ProKl VI.17; V.5; XIV.6; XV.2.

¹³⁵² ProKl II.18; III.15; IV.11; VI.9. Allerdings macht kein weltlicher Zeuge darüber selbst eine Aussage. Lediglich über ein postmortales Wunder, das sich am Grab der Heiligen Klara ereignet haben soll, berichtet ein weltlicher Zeuge. Siehe ProKl XX.9.

¹³⁵³ ProKl I.15 berichtet: *Ancho disse questa testimonia, che la vita de la predicta beata Chiara fu piena di miraculi. Imperò che una volta essendo ma(n)chato l'olio nel monastero, in tanto che non ne havevano niente, epsa beata Matre chiamò uno certo Frate de l'Ordine*

„eines Tages, als die Schwestern nur noch ein halbes Brot hatten, [...] hat die genannte Frau Klara dieser Zeugin befohlen, jenes halbe Brot in fünfzig Scheiben zu schneiden und sie den Schwestern zu bringen, die zu Tisch gegangen waren. Da sagte diese Zeugin zur genannten Frau Klara: 'Um aus diesem Brot fünfzig Scheiben zu machen, wäre wohl jenes Wunder des Herrn mit den fünf Broten und den zwei Fischen notwendig.' Aber Frau Klara sagte ihr: 'Geh nur und tu, was ich dir gesagt habe.' Und also hat der Herr jenes Brot auf solche Weise vermehrt, daß sie davon fünfzig gute und große Scheiben geschnitten hat, wie die heilige Klara ihr aufgetragen hatte.“¹³⁵⁴

Beim Lesen der Prozessakten fällt die sehr unterschiedliche Qualität der Berichte auf. Während sich einige Schwestern nur wage erinnern, knappe schüchterne Aussagen machen oder auf vor ihnen gemachte Aussagen ihrer Mitschwestern verweisen, berichten andere Schwestern, wie die mehrfach zitierte Filippa sehr ausführlich, wohlüberlegt und detailliert. Wobei besonders Filippa den Eindruck erweckt, als wüsste sie ganz genau, welcher Art die Erzählungen sein müssten, damit die Kommission von der Heiligkeit Klaras überzeugt würde. Einzelne ihrer Aussagen, wie beispielsweise der Bericht über Klaras Tränengabe, finden sich bei kaum einer anderen Schwester.¹³⁵⁵ Andere Angaben wie Klaras Buß- und Askesepraktiken,¹³⁵⁶ ihre rigiden Fastenbräuche,¹³⁵⁷ ihre Demut,¹³⁵⁸ ihre Güte und Liebe, die besonders im Mitleid mit den Mitschwestern und den

Minore, lo quale andava per le elemosine per loro, chiamato frate Bentevengha, et disseli che andasse ad cerchare de l'olio, et lui respose che li apparecchiassero el vaso. Allora epsa madonna Chiara tolse uno certo vaso et lavollo cum le proprie mane, et puselo sopra uno certo murello, lo quale era apresso lo uscio de la casa, ad ciò che lo predicto Frate lo togliesse. Et essendo quello vaso stato lì per una picchola ora, quello frate Bentevengha, andando per quello vaso, lo trovò pieno de olio. Et essendo cerchato diligentemente, non fu trovato chi ce lo avesse messo. Vgl. dazu die Zeugenaussagen in ProKl II.14; III.26.

¹³⁵⁴ *Ancho disse che uno dì, non havendo le Sore se non me ÇÇo pane, la mità del quale innanti era stata mandata alli Frati, li quali stavano de fora; la predicta madonna comandò ad epsa testimonia che de quello me ÇÇo pane ne facesse cinquanta lesche et portasse alle Sore, che erano andate alla mensa. Allora disse epsa testimonia alla predicta madonna Chiara: 'Ad ciò che de questo se ne facessero cinquanta lesche, saria necessario quello miraculo del Signore, de' cinque pani et doi pesci'. Ma epsa madonna li disse: 'Va' et fa' come io te ho dicto'. Et così el Signore multiplicò quello pane per tale modo, che ne fece cinquanta lesche bone et grande, come sancta Chiara li haveva comandato. ProKl VI.16.*

¹³⁵⁵ ProKl III.7. Lediglich die sechste und die zehnte Zeugin berichteten Vergleichbares. ProKl VI.4; X.3. Siehe auch ProKl X.5 wo Klaras Tränen Ausdruck des Mitleids sind.

¹³⁵⁶ Fast alle der befragten Schwestern berichteten über die Strenge von Klaras Askesepraktiken. Vgl. ProKl II.4-7; III.4; IV.6; VI.5 u.7; VII.4; VIII.3; X.7; XI.5; XII.6; XIII.4; XIV.4; XX.4.

¹³⁵⁷ ProKl I.7 u. 8; II.8; III.5; IV.4; VI.5 u. 7; VII.4; VIII.3; X.4; XI.5; XII.6; XIII.4; XIV.4; XVIII.3; XX.5. Die Strenge von Klaras Askese übertraf selbst die des heiligen Franziskus, woran deutlich wird, dass Franziskus und Klara je eigene Bußvorstellungen hatte. Erstaunlicher Weise lehnte sich Klara später nicht nur gegen Hugolins Klausurvorschriften und die Nichtbeachtung ihres Armutsideals auf, sondern auch gegen seine sehr harten Fastenbestimmungen. Dabei hatte sich Honorius, so vermutet FREEMAN, in dieser Hinsicht an Klaras eigener Praxis orientiert: „Es gibt in der Kirche kein Modell für die Fastennormen in der RegHug. Sie ist streng und verstößt gegen kanonische Bestimmungen über verbotene Fastenzeiten. Deshalb ist auch die Urhebererschaft des Hugolin für die Fastenbestimmungen in seiner Regel abzulehnen.“ FREEMAN, Klarissenfasten, S. 242. FREEMAN sagt allerdings auch, dass es oft gerade die strengen Schwesterngemeinschaften waren, die vom Papst einen Dispens von den Vorschriften erbaten. Wenn die Schwestern „arm dem nackten Christus“ folgen wollten, dann mussten sie wie alle Arme in der täglichen Unsicherheit leben und waren vollkommen der Barmherzigkeit ihrer Mitmenschen ausgeliefert. So konnte es sein, dass an einem Tag viele Spenden eingingen und an einem anderen gar keine. Eine Reglementierung hinsichtlich dessen, was gegessen werden darf, passt damit nicht zusammen. Zum Vergleich der Fastenbestimmungen in der Hugolinregel mit anderen Ordensregeln, siehe EBD., S. 232-41 sowie zu den Hintergründen, der sich wandelnden Fastenvorschriften bei Klara, EBD., S. 260-64. FREEMAN glaubt, dass die Fastenpraxis der Schwestern die ihnen verbotene Wanderpredigt kompensieren sollte: „die leiblichen Entbehrungen, die Kälte und der Hunger, die die Brüder unterwegs litten, erfuhren die Schwestern beim kontinuierlichen Fasten.“ EBD., S. 269.

¹³⁵⁸ *Ancho disse che tanta fu la humilità de epsa beata Madre, che despre ÇÇava al tutto se medesima, et ponevase innante le altre Sore, facendose inferiore de tucte, servendo a llo, dando l'acqua alle mane, et lavando le sedie de le Sore inferme con le proprie mane, et la-*

Notleidenden zum Ausdruck kam, vor allem aber ihre Gabe, durch das Zeichen des Kreuzes die Heilung Kranker zu bewirken, tauchen auch in den Berichten der übrigen Schwestern auf.¹³⁵⁹ Wie wichtig das Bußideal für Klara war, macht ebenfalls Filippa deutlich. Sie erklärt der Heiligsprechungskommission, dass sie der Schwesterngemeinschaft beigetreten sei, nachdem ihr von Klara vor Augen geführt worden war, wie sehr Jesus Christus wegen des Menschengeschlechts gelitten hat.¹³⁶⁰ Darüber sei sie so zerknirscht gewesen, dass sie sich zum Ordenseintritt entschloss, um gemeinsam mit Klara Buße zu tun.

Zu Klaras Franziskusnachfolge

In den Prozessakten spielen die Themen, die für Klara so wichtig und entscheidend für ihre *vita religiosa* waren, also: Armut¹³⁶¹ und Franziskusnachfolge¹³⁶² nur eine untergeordnete Rolle. Dies liegt wohl daran, dass der Kommission ein exaktes Frageschema vorgegeben war¹³⁶³ und es selbstverständlich auch Klaras Mitschwestern vornehmlich darum ging, dem Gericht die Heiligkeit ihrer geistlichen Mutter, von der sie ja überzeugt waren, vor Augen zu führen.¹³⁶⁴ Insofern erstaunt es nicht, dass sich die Aussagen der Schwestern vor allem auf Klaras Tugenden und die von ihr gewirkten Wunder bezogen.

Dennoch bezogen sich die Schwestern, im Unterschied zu der später entstandenen Klaravita, in ihren Aussagen mehrfach namentlich Franziskus und seine Brüder. Neben der herausragenden Rolle, die der Poverello bei Klaras Bekehrung einnimmt, erscheinen er bzw. einer seiner Brüder auch im Zusammenhang von fünf Mirakelberichten, so zum Beispiel in dem bereits erwähnten Öl Wunder.¹³⁶⁵ Da dies eins von nur zwei Wundern mit biblischer Vorlage ist, erscheint mir die Beteiligung eines Minoriten hier besonders wichtig. Bedeutsam ist auch die Auskunft Benvenutas, wonach der Poverello von Klaras Heilkraft überzeugt war und seinen an Tobsucht leidenden

vando li piedi etiamdio de le Servitiale. ProKl III.9. Ähnliche Aussagen machten auch die anderen Schwestern. Siehe ProKl I.9-10,12; II.2-3; III.3; IV.12; VI.2,7; VII.4 u. 5,11; VIII.1; IX.3; X.6,9; XI.5; XII.6; XIV.4.

¹³⁵⁹ Fasst jede Schwester äußerte sich in irgendeiner Weise zu Klaras Nachsicht und Güte gegenüber den Schwestern, auch wusste fast jede von ihnen von mindestens einer Heilung durch das Kreuzeszeichen zu berichten, lag doch darin für sie der augenscheinige Beweis für Klaras Heiligkeit. Siehe z.B. ProKl I.18 wo es heißt: *Et ancho disse che la medicina de epsa testimonia et de le altre Sore quando se infirmavano, era che la loro sancta Madre faceva sopra de eperse lo segno della croce.*

¹³⁶⁰ ProKl III.1.

¹³⁶¹ ProKl I.3, 13 u. 14; III.13,14 u. 32; IV.13; VII.8; XIII.3,10 u. 11; XIV.4.

¹³⁶² Franziskus wird meist nur am Rande erwähnt, da Klaras Heiligkeit im Zentrum stand. ProKl I.8; II.8,15; III.29 u. 30; IV.16; VI.6,12,13 u. 15; VII.2 u. 10; X.8. Bei den meisten Aussagen zu Franziskus handelt es sich um Berichte über Klaras Bekehrung. Siehe ProKl I.2 u. 5; III.1; IV.2; VI.1; XII.4 u. 5.

¹³⁶³ Leider sind die Fragen nicht überliefert.

¹³⁶⁴ Eine Aussage, die von Schwester Filippa stammt, zeigt deutlich, dass die Schwestern von Klaras Heiligkeit überzeugt waren und fest mit einem Heiligsprechungsprozess rechneten: *essendo la predicta madonna et sancta Matre presso alla morte [...] epsa beata Matre incominciò ad parlare [...] Et dicendo epsa testimonia ad una Sora che era lì: 'Tu che hai bona memoria, tiene bene a mente quello che la madonna dice [...]'.* ProKl III.20 u. 21. Siehe auch ProKl IV.17. Zu Klaras Beziehungen, wie sie die Prozessakten vermitteln, siehe MERTENS, In menschlichen Beziehungen heilig werden – Klara von Assisi.

¹³⁶⁵ ProKl I.15; LebKl I.16.

Mitbruder Stefan zu ihr sandte. Klara schlug über ihm das Kreuzeszeichen und ließ ihn an ihrem Gebetsplatz schlafen, worauf Stefan am nächsten Morgen vollständig geheilt erwachte.¹³⁶⁶ Schwester Cecilia berichtete überdies, dass Franziskus einmal fünf Frauen zur Aufnahme ins Kloster sandte, von denen Klara nur vier aufnehmen wollte, weil sie durch die Gabe der Prophezeiung erkannt hatte, dass eine für das Klosterleben ungeeignet sei. Tatsächlich verließ die Frau nach einem halben Jahr die Gemeinschaft wieder,¹³⁶⁷ womit gezeigt wird, dass Klara bezüglich der Eignung dieser Frau ein besseres Gespür als Franziskus besaß. Schwester Agnes machte hingegen auf die spirituelle Wirkkraft, die die Franziskanerpredigt auf Klara ausübte, aufmerksam, indem sie von einer Vision erzählt, die sie während der Messe hatte:

„Und als eines Tages Bruder Filippo von Atri aus dem Orden der Minderbrüder predigte, sah diese Zeugin neben der heiligen Klara ein wunderschönes Kind, und es schien ihr ein Alter von ungefähr drei Jahren zu haben. Und als diese Zeugin in ihrem Herzen betete, Gott möge es nicht zulassen, daß sie einer Täuschung zum Opfer fiel, bekam sie in ihrem Herzen folgende Worte zur Antwort: 'Ich bin mitten unter ihnen.' [...] - Auf die Frage, wie lange Zeit das Kind dort stehen geblieben sei, antwortete sie: Während eines großen Teils der Predigt.“¹³⁶⁸

Neben der Christkindvision verweist noch ein weiteres Wunder auf die Bedeutung, die der Franziskanerpredigt im Leben Klaras zukam. Es ereignete sich, als Klara bereits schwerkrank und nicht mehr in der Lage war, zur Kapelle zu laufen. Nachdem die Schwestern ohne sie zur Matutin gegangen waren, hörte sie mit einem Mal Musikinstrumente und das ganze Offizium der Brüder in der Kirche des heiligen Franziskus, so als wäre sie selbst anwesend.¹³⁶⁹

Dass Klara Geist und Seele mit den Brüdern teilte, bewies ihr in den Prozessakten mehrfach bezeugter Wunsch, in die Fremde zu gehen, wo sie „um der Liebe des Herrn willen“ das Martyrium erleiden wollte, wie es jenen Brüdern in Marokko ergangen war.¹³⁷⁰ Die Relevanz der Franziskusnachfolge zeigt sich am deutlichsten in einem Bericht, den Filippa zu Protokoll gab. Er bezieht sich auf eine Vision Klaras, in der diese dem Poverello ein Gefäß mit warmem Wasser und ein Handtuch bringt:

„und sie stieg eine hohe Treppe hinauf, aber sie ging so leicht, als ob sie zu ebener Erde ginge. Und beim heiligen Franziskus angekommen, nahm dieser Heilige eine Brustwarze von seiner Brust und sagte zur Jungfrau Klara: 'Komm, nimm und sauge!' Und als sie gesaugt hatte, redete ihr der Heilige zu, daß sie noch einmal saugen dürfe; und was sie daraus sog, war so süß und köstlich, daß sie es auf keine Weise beschreiben könnte. Und nachdem sie gesaugt hatte, blieb jene Rundung, d.h. die Öffnung der Brust, woraus die Milch floß, zwischen den Lippen der seligen Klara. Und als sie das, was ihr im Munde geblieben war, mit den Händen anfaßte, schien es ihr, als sei es klares und leuchtendes Gold gewesen, so daß sie sich ganz darin sehen konnte, gleichsam wie in einem Spiegel.“¹³⁷¹

¹³⁶⁶ ProKl II.15. Siehe auch ProKl III.12.

¹³⁶⁷ ProKl VI.15.

¹³⁶⁸ *Et predicando uno di frate Phylippo de Atri de l'Ordine de li frati Minori, epsa testimonia vidde ad presso ad sancta Chiara uno mammolo bellissimo, et parevali de età quasi de tre anni. Et orando epsa testimonia nel suo core che Dio non permectesse che epsa fusse inghannata, li fo risposto nel suo core in queste parole: 'Io so in me Çço de loro' [...] Adomandata per quanto spatio stecte lì quello mammolo, respuse: per grande parte de la predica.* ProKl X.8.

¹³⁶⁹ ProKl III.30.

¹³⁷⁰ ProKl VI.6; VII.2; XII.6.

¹³⁷¹ [...] *et salliva per una scala alta, ma andava cusì legieramente, quasi come andasse per piana terra. Et essendo pervenuta ad sancto Francesco, epsa sancto trasse del suo seno una mammilla et disse ad essa vergine Chiara: 'Viene, receve et sugge': Et avendo lei succhato,*

In der *Legenda S. Clarae Virginis* ist diese Vision nicht zu finden, da sie dem Grundtenor der Vita – ein Werk für Klaras Nachfolgerinnen zu schreiben – von Grund auf widerspricht. Denn in der Vision wird nicht Klara sondern Franziskus als Leitfigur präsentiert. Marco BARTOLI hat eine ausführliche Analyse der Vision vorgenommen¹³⁷² und glaubt darin die Regel des heiligen Benedikt zu erkennen, die von der Leiter der Demut spricht:

„Laut ruft uns, Brüder, die Heilige Schrift zu:
 `Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt,
 wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden.` [...]
 `Wenn ich aber nicht demütig gesinnt bin
 Und mich selbst erhöhe, was dann?
 Du behandelst mich wie ein Kind, das die Mutter nicht mehr an die Brust nimmt.`

Brüder, wenn wir also den höchsten Gipfel der Demut erreichen
 und rasch zu jener Erhöhung im Himmel gelangen wollen,
 zu der wir durch die Demut in diesem Leben aufsteigen,
 dann ist durch Taten, die uns nach oben führen,
 jene Leiter zu errichten, die Jakob im Traum erschienen ist.
 Auf ihr sah er Engel herab und hinaufsteigen.
 Ganz sicher haben wir dieses Herab und Hinaufsteigen
 so zu verstehen:
 Durch Selbsterhöhung steigen wir hinab
 und durch Demut hinauf.
 Die so errichtete Leiter ist unser irdisches Leben.
 Der Herr richtet sie zum Himmel auf, wenn unser Herz demütig geworden ist.“¹³⁷³

epso sancto la admoniva che suggerse un'altra volta; et epsa suggendo, quello che li suggeva, era tanto dolce et delectevole, che per nesuno modo lo poteria explicare. Et havendo succhato, quella rotondità overo bocca de la poppa dondo escie lo lacte remase intra li labri de epsa beata Chiara; et pigliando epsa con le mane quello che li era remaso nella bocca, li pareva che fusse oro così chiaro et lucido, che ce se vedeva tucta, come quasi in uno specchio. ProKl III.29.

¹³⁷² BARTOLI, Klara von Assisi, S. 193-206.

¹³⁷³ *Clamat nobis scriptura divina, fratres, dicens:*

*Omnis qui se exaltat, humiliabitur,
 et qui se humiliat, exaltabitur.
 Cum haec ergo dicit,
 ostendit nobis omnem exaltationem genus esse superbiae;
 quod se cavere propheta indicat dicens:
 Domine, non est exaltatum cor meum
 neque elati sunt oculi mei;
 neque ambulavi in magnis
 neque in mirabilibus super me.
 Sed quid, si non humiliter sentiebam,
 si exaltavi animam meam?
 Sicut ablactatum super matrem suam, ita retribuisti in animam meam.*

*Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen attingere
 et ad exaltationem illam caelestem, ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur volumus velociter pervenire,
 actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est,
 quae in somnio Iacob apparuit,
 per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur.
 Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus
 a nobis intellegitur
 nisi exaltatione descendere
 et humilitate ascendere.
 Scala vero ipsa erecta nostra est vita in saeculo,
 quae humiliato corde
 a domino erigatur ad caelum. BR VII.1,4,5-8.*

Klara steht in der Vision zunächst unten an der Leiter und führt ein Handtuch und warmes Wasser, also die Symbole der Fußwaschung bei sich. Sie folgt Franziskus, der ihr auf der Leiter der Demut vorangestiegen ist. Obwohl der Weg hoch und steil ist, erscheint er ihr aufgrund ihrer Tugenden einfach. In direktem Bezug zur Benediktsregel, wo davor gewarnt wird, dass Gott den Nicht-Demütigen von seiner Brust verstößt, bietet Franziskus Klara, sobald sie auf der Tugendleiter oben angekommen ist, seine Brust und fordert sie auf, daran zu saugen. Wenn sich in der Vision die Öffnung in der Brust des Heiligen nicht wieder schließt, sondern an Klaras Lippen haften bleibt, so zeigt dies, dass sich Klara den Heiligen völlig zu eigen macht bis sie Eins mit ihm wird. Das Schlussbild ist der Höhepunkt der Vision: so wie Franziskus durch seine Stigmata zu einem zweiten Christus (*alter Christus*) wird, wird Klara am Ende ihrer Vision zu einem zweiten Franziskus (*alter Franciscus*).¹³⁷⁴

Die Kanonisationsurkunde Clara, claris, praeclara

Als der spätere Papst Alexander IV., noch in seinem Amt als Kardinalprotektor der Franziskaner, Klaras Begräbnispredigt hielt, verschwieg er ihre Franziskusnachfolge. Stattdessen hob er, dem Titel der Predigt *De vanitate vanitatum* – Über die Weltverachtung der Verstorbenen entsprechend,¹³⁷⁵ Klaras Keuschheit und Armut hervor und rühmte sie als *sponsa christi*. Demselben Heiligenmodell folgt auch seine Kanonisationsurkunde *Clara, claris, praeclara*,¹³⁷⁶ die auf den 26. September 1255 datiert und ein wahres Loblied auf die neue Heilige ist. Im Stil einer Hymne spielt sie mit unterschiedlichen Klangformen und Metaphern, die die Bedeutungen des Namens Klara als Licht, Klarheit und Ruhm in immer anderen Wortkombinationen zum Ausdruck bringt. So heißt es beispielsweise:

„Bewundernswerte Klarheit der hl. Klara, die man um so leuchtender im einzelnen findet, je emsiger man sie im einzelnen sucht! Sie strahlt hervor, sage ich, in dieser Welt und hell leuchtet sie auf in der Christenheit. Im Elternhaus leuchtete sie wie ein Sonnenstrahl, im Kloster erglänzte sie wie ein Blitz. Sie schimmerte hervor im Leben, strahlt nach dem Tode; auf Erden erglänzte sie, im Himmel leuchtet sie zurück.“¹³⁷⁷

Anhand des Klaralebens wird eine Entwicklung aufgezeigt, die im Elternhaus beginnt und sich im Kloster und Orden fortsetzt und letztlich dazu führt, dass sie in der ganzen Welt verehrt wird. Alexander betont, dass Klaras Glanz, obwohl sie ein Leben in Abgeschiedenheit, Einsamkeit und strengem Schweigen gewählt hat, nicht von dessen Mauern aufgehalten werden konnte.

¹³⁷⁴ Vgl. BARTOLI, Klara von Assisi, S. 200-201. Zu Klara als *alter Franciscus* siehe auch EBD., S. 207-231.

¹³⁷⁵ LebKl 47.

¹³⁷⁶ Zu der Bulle und Klaras Heiligsprechung siehe KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung, S. 518-41.

¹³⁷⁷ *Emicuit haec, inquam, in saeculo, in Religione praefulsit; in domo illuxit ut radius, in clauastro coruscavit ut fulgor. Emicuit in vita, post mortem irradiat; claruit in terra, in caelo relucet! O quanta huius vehementia luminis et quam vehemens istius illuminatio claritatis! Manebat quidem haec lux secretis inclusa claustralibus, et foras micantes radios emittebat; colligebatur in arcto coenobio, et in amplo saeculo spargebatur; servabatur intra, et extra manabat. Latebat namque Clara, sed eius vita patebat; silebat Clara, sed sua fama clamabat [...].* Die Bulle wird zitiert nach der Edition von MENESTÒ / BRUFANI, *Fontes franciscani*, S. 2331-37, Zitat S. 2332. Deutsche Übersetzung nach GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, S. 328-37, Zitat, S. 329.

Dem Inhalt nach ist die Kanonisationsurkunde eine knappe Zusammenfassung der besonders aussagekräftigen Stellen der Prozessakten, wobei der Ablauf der Ereignisse im Wesentlichen den Aussagen von Pacifica di Guelfuccio folgt. Einige Passagen scheint Alexander aus der *Vita prima* (Franziskusvita) des Thomas von Celano übernommen zu haben:

„Von ihr nun nahm der ausgezeichnete und heilige Orden von S. Damiano, der schon längst über die Erde verbreitet ist, seinen segensreichen Ursprung. Sie legte auf die Mahnung des seligen Franziskus hin den Anfang zur Befolgung dieses neuen und heiligen strengen Lebens; sie war der erste und feste Grund dieses großen Ordens, sie bildete den Grundstein dieses bedeutsamen Werkes.“¹³⁷⁸

Die Textstelle macht deutlich, dass Alexander ebenso wie sein Vorgänger Gregor IX. daran interessiert ist, Klara zur Gründerin des hugolinischen Frauenordens zu stilisieren. Er greift dafür auf ein recht konservatives Heiligenmodell zurück, indem er die Tugenden Armut, Demut und Enthaltsamkeit besonders herausstellt und Klara als „Anführerin der Armen“, „Führerin der Demütigen“, „Meisterin der Enthaltamen“ und „Äbtissin der Büßenden“ bezeichnet.¹³⁷⁹ Weiterhin würdigt er Klara für ihre Liebesfähigkeit, Güte, Geduld, Friedfertigkeit, Milde, Askese, Buße und Kontemplation, auch lobt er, dass sie während ihrer Erkrankung Handarbeiten ausgeführt hat, um nicht untätig sein zu müssen. Auf demonstrative Art und Weise preist er Klaras Armutsiebe, indem er über ihre Weigerung, von Papst Gregor IX. Besitzungen anzunehmen, berichtet. Diese Anspielung erstaunt in einer Kanonisationsurkunde und lässt sich wohl nur mit Alexanders vorherigem Wirken als Kardinalprotektor erklären.

Der zweite deutlich kürzere Abschnitt der Urkunde widmet sich den von Klara zu Lebzeiten und nach ihrem Tod gewirkten Wundern, verweist auf die notwendige Verehrung einer derart Begnadeten und bestimmt als ihren Festtag den 12. August. Abschließend wird den Gläubigen, die ihr Grab besuchen, ein Ablass von vierzig Tagen zugesichert.

Auch wenn sich die Franziskanerorden mit dem feierlichen Begängnis des Klarafestes zunächst schwer getan hat, so waren doch im 13. Jahrhundert die ersten innerfranziskanischen Chorlegenden entstanden. Weil sich die erhaltenen Texte weniger durch ihren historischen als vielmehr durch ihren literarischen und spirituellen Wert auszeichnen, werden sie hier jedoch nicht weiter berücksichtigt. Stattdessen wird hier die geistige Vorlage all dieser Werke, die offizielle Klaralegende *Admirabilis femina*, im Folgenden näher untersucht.

¹³⁷⁸ *Denique cum ad ecclesiam S. Damiani extra civitatem Assisinatam, unde traxit originem, per eundem b. Franciscum adducta fuisset, ibi ei Dominus ad amorem et cultum assiduum sui nominis plures socias aggregavit. Ad hac siquidem insignis et sacer Ordo S. Damiani, per orbem iam longe diffusus, salutare sumpsit exordium. Haec, adhortante ipso b. Francisco, huic novae sanctaeque observantiae sequendum dedit initium; haec huius magnae Religionis fuit primarium et stabile fundamentum; haec huius alti operis lapis extitit primitivus.* Fontes Franciscani, S. 2332-33; Leben und Schriften der heiligen Klara, S. 331. Zu der betreffenden Textstelle in der *Vita prima* siehe hier, S. 296.

¹³⁷⁹ *Haec fuit pauperum primiceria, ducissa humilium, magistra continentium, et poenitentium Abbatissa.* Fontes Franciscani, S. 2333; Leben und Schriften der heiligen Klara, S. 332.

5.6.4. Die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*

Zum Autor der Legenda Sanctae Clarae Assisiensis Thomas von Celano (um 1190-1260)

Über den Verfasser der Klaravita ist in der Forschung lange diskutiert worden, da er in den meisten Handschriften¹³⁸⁰ nicht genannt wird. Anders scheint es bei der Vorlage der Bollandisten gewesen zu sein, denn in den *Acta Sanctorum* wird die Schrift dem Kirchenlehrer Bonaventura zugeordnet.¹³⁸¹ Aus stilistischen Gründen ist man heute jedoch mehrheitlich der Ansicht, dass Thomas von Celano, der bedeutendste Hagiograph des frühen Franziskanerordens, das Werk geschrieben hat.¹³⁸²

Im Unterschied zu seinen Schriften ist Thomas' Biographie nur rudimentär bekannt.¹³⁸³ Er wurde wohl um das Jahr 1190 in oder in der Nähe von dem in den Abruzzen gelegenen Ort Celano geboren. Wegen des hohen Bildungsstands, von dem seine Werke zeugen, wird vermutet, dass er dem Adel entstammte und eine fundierte Ausbildung genossen hat. Dem Poverello scheint er sich um das Jahr 1215, nach dessen Rückkehr aus Spanien, angeschlossen zu haben,¹³⁸⁴ wobei ungewiss ist, ob er zu diesem Zeitpunkt bereits die Priesterweihe empfangen hatte. Auf dem Pfingstkapitel 1221 wurde Thomas gemeinsam mit sechsundzwanzig Brüdern unter der Führung Cäsars von Speyer nach Deutschland gesandt, wo er 1223 als Kustos für Mainz, Worms, Köln und Speyer eingesetzt und zum Vikar ernannt wurde. Über seine Rückkehr nach Italien schweigen die Quellen ebenfalls, es gilt aufgrund seiner detaillierten Berichterstattung in der ersten Vita des Heiligen allenfalls als wahrscheinlich, dass er bei der Heiligsprechung des Franziskus, am 16. Juli 1228, in Assisi anwesend war.

Thomas von Celano war der erste Chronist des Franziskanerordens, seine Legenden und Viten sollten sich als wegweisend für die weitere Geschichtsschreibung des Ordens erweisen. Die *Vita*

¹³⁸⁰ PENNACCHI, der 1910 eine lateinische Ausgabe der Vita veröffentlicht hat, erwähnt 19 Handschriften. PENNACCHI, *Legenda sanctae Clarae Virginis*. Inzwischen sind noch weitere bekannt geworden.

¹³⁸¹ AASS, Augusti, II 740, nr. 9.

¹³⁸² Siehe GRAU, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 14 sowie DERS. / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, S. 113-15. Um die Autorschaft der Klaravita zu klären, wurde sie von GUIDA einem intensiven Vergleich mit den Hauptquellen der Legende, den Kanonisationsakten und der -bulle der Heiligen sowie den Schriften des Thomas von Celano unterzogen. GUIDA hat sehr enge Bezüge zwischen den einzelnen Werken feststellen können und geschlussfolgert, dass es sich bei Thomas um den Autor der Klaravita handeln müsse. GUIDA, *Una leggenda in cerca d'autore*. Allerdings käme unter diesen Voraussetzungen auch Papst Alexander IV. als Hagiograph in Betracht.

¹³⁸³ Zur Biographie des Thomas von Celano siehe MICHETTI, *Tommaso da Celano, agiografo marsicano e santo agiografo*.

¹³⁸⁴ Diese Vermutung geht auf eine Textstelle in der Vita prima des Heiligen zurück, wo es heißt: *Revertente quoque ipso ad ecclesiam Sanctae Mariae de Portiuncula* (nach seiner Rückkehr von Spanien und Syrien), *tempore non multo post, quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt*. 1 Cel XX.57.

Prima des heiligen Franziskus, auch *Vita beati Francisci* (1228/29)¹³⁸⁵ genannt, entstand, so berichtet Thomas im Prolog zur *Vita*, als Auftragswerk Papst Gregors IX. Eben jenes Papstes, der vor seiner am 4. Mai 1227 erfolgten Wahl Kardinalprotektor der Minderbrüder und nach eigener Aussage eng mit dem Poverello befreundet war, den er eifrig gefördert hatte. Es ist daher, so vermutet Leonhard LEHMANN „nicht ausgeschlossen, dass er auch Informationen für die *Vita* lieferte, das Werk in seiner Entstehung begleitete und zum Schluss sogar eigens approbierte, wie es eine Pariser Handschrift für den 25. Februar 1229 bezeugt.“ Jedenfalls, so LEHMANN weiter, „liegt Thomas' Darstellung des Franziskus-Lebens ganz auf der Linie der Heiligsprechungsbulle [...] und des Reformprogramms des Papstes: ein neuer Heiliger, der in seiner Jugend in Sünden verstrickt war, sich bekehrte und Buße tat, durch sein Vorbild andere anzog und einen Orden gründete, der nun durch Predigt und Beispiel die Kirche erneuert.“¹³⁸⁶ 1244 wurde Thomas von Celano auf dem Generalkapitel von Genua mit der Abfassung einer weiteren Franziskusvita beauftragt. Dieses *Memoriale in desiderio animae* (1246/47) sollte die erste *Vita* des Poverello nicht ersetzen, sondern soweit ergänzen, dass auch die neue Ordensgeneration mit ihrem Gründervater vertraut wurde. Thomas hat deshalb in die *Vita* verschiedene Quellen zur frühen Geschichte des heiligen Franziskus und seiner Bewegung eingearbeitet, wie zum Beispiel die „Dreigefährtenlegende“. Zwischen 1250-52 verfasste er auf Anordnung des Generalministers Johannes von Parma (1247-1257) überdies einen *Tractatus de miraculis S. Francisci*, da kirchenpolitische Spannungen eine Redaktion der Wundersammlung erforderlich gemacht hatten. In ihm legte Thomas in neunzehn Kapiteln die Wunder und wunderbaren Begebenheiten dar, die sich zu Lebzeiten des Heiligen und nach seinem Tod zugetragen hatten. Nach Klaras Heiligsprechung lag es daher nahe, ihn auch mit der Abfassung der *Legenda sanctae Clarae Virginis* zu beauftragen.

Thomas scheint seine Klaravita spätestens 1256 fertiggestellt zu haben. Danach wirkte er in seinen letzten noch verbleibenden Lebensjahren als Kaplan der Klarissen des Klosters S. Giovanni di Val dei Varri bei Tagliacozzo, wo er um 1260 verstarb und in der dortigen Klarissenkirche bestattet wurde. In seinen Werken sollte er weiterleben. Allerdings erst nachdem er für lange Zeit in Vergessenheit geraten war. Denn 1266 wurde auf dem Generalkapitel in Paris die Vernichtung der Handschriften beschlossen und die *Vita* des Ordensgenerals Bonaventura (1257-1274) zur offiziellen Franziskusvita erklärt,¹³⁸⁷ worauf sich ein gemäßigtes Franziskusbild verbreitete. Erst als 1768 die *Vita Prima* und im 19. Jahrhundert beide Celanoviten neu herausgegeben wurden, erlangte Thomas wieder die ihm gebührende Aufmerksamkeit.

¹³⁸⁵ Zu den Franziskusviten zuletzt WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert, S. 66-121.

¹³⁸⁶ LEHMANN, Einführung in die hagiographischen Quellen, S.149.

¹³⁸⁷ Näher dazu CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde, hoc est esse vere fratrem minorem*, Bonaventure of Bagnoregio and the Reformulation of the Franciscan Charism.

Der Einfluss Papst Gregors IX. auf die Schriften des Thomas von Celano

Die Einflussnahme Papst Gregors IX.¹³⁸⁸ auf die frühen hagiographischen Werke des Thomas von Celano zeigt sich deutlich in einer Textstelle der *Vita beati Francisci*, die in der Forschung lange umstritten war, bis sie Marco GUIDA als späteren Einschub identifiziert hat.¹³⁸⁹ In Kapitel VIII.18 „Über den Bau der Kirche San Damiano und den Wandel der Frauen, die dort wohnen“ heißt es:

„Das erste Werk, das der selige Franziskus in Angriff nimmt, nachdem er die Befreiung aus der Hand seines leiblichen Vaters erlangt hat, ist, dass er Gott ein Haus baut. [...] Als er nun zu dem Ort, wo wie gesagt die Kirche San Damiano vor langer Zeit erbaut worden war, zurückkehrte, stellte er sie mit dem Beistand der Gnade des Allerhöchsten in kurzer Zeit mit großem Eifer wieder her.

Dies ist jene selige und heilige Stätte, an der die ruhmreiche Gemeinschaft und der so hervorragende Orden der Armen Frauen und heiligen Jungfrauen etwa sechs Jahre nach der Bekehrung des seligen Franziskus durch eben diesen Mann seinen glücklichen Anfang nahm. Hier entstand in Herrin Klara, aus der Stadt Assisi gebürtig, der kostbare und mächtigste Stein als Fundament der übrigen darübergelegten Steine. Denn als die genannte Herrin nach den ersten Anfängen des Ordens der Brüder auf die Mahnungen des heiligen Mannes hin zu Gott sich bekehrt hatte, wurde sie vielen zum Fortschritt, ungezählten zum Beispiel. Adelig von Geschlecht, aber noch adeliger durch die Gnade, eine Jungfrau dem Fleische nach, dem Geiste nach ganz keusch, an Alter noch ein Mädchen, aber an Geistesreife eine Greisin, standhaft im Vorsatz und in Gottesliebe brennend vor heißem Verlangen. Mit Weisheit begabt, durch Demut ausgezeichnet: Klara dem Namen nach, durch ihr Leben noch klarer (strahlender), war sie am klarsten (strahlendsten) durch ihren Tugendwandel.“¹³⁹⁰

Die Textstelle rühmt die noch lebende Klara mit Worten, die einer Heiligen zukommen, weshalb GUIDA von einer *propaganda gregoriana* spricht. Er ist überzeugt, dass der Papst auf hagiographischem Weg seinen monastischen Frauenorden mit San Damiano, Klara und Franziskus verbinden wollte, um die Brüder zur Nonnenseelsorge zu verpflichten und Klara zur Leitfigur seines neugeschaffenen Damiansorden zu machen.¹³⁹¹ In dem etwa zeitgleich (17. September 1228) entstandenen Armutsprivileg für Klaras Gemeinschaft deutet hingegen nichts auf die Zugehörigkeit

¹³⁸⁸ Es muss nicht zwingend Papst Gregor sein, der Einfluss nimmt, ebenso käme auch sein Neffe Rainald von Segni in Betracht, der seit 1227 das Amt des franziskanischen Kardinalprotektors inne hatte und Klara von Assisi 1255 als Papst Alexander IV. heilig sprach.

¹³⁸⁹ GUIDA glaubt, dass der Einschub auf Gregors Wunsch hin geschah. GUIDA, *La pericope clariano-damianita di Vita beati Francisci VIII*, S. 18-20 sowie DERS., *Un'aggiunta all'opera di Tommaso da Celano?* (Ich danke Prof. M. Bartoli dafür, dass er mir den Aufsatz hat zukommen lassen.)

¹³⁹⁰ *Primum itaque opus quod beatus Franciscus aggreditur, liberatione sui de manu carnalis patris obtenta: domum construit Deo [...] Cumque ad locum in quo, sicut dictum est, ecclesia Sancti Damiani antiquitus constructa fuerat, reversus foret, gratia ipsum Altissimi comitante, in brevi eam tempore studiosius reparavit. – Hic est locus ille beatus et sanctus, in quo gloriosa religio et excellentissimus ordo pauperum Dominarum et sanctarum virginum, a conversione beati Francisci fere sex annorum spatio iam elapso, per eundem beatum virum felix exordium sumpsit; in quo domina Clara, civitate Assisii oriunda, lapsis pretiosissimus atque fortissimus caeterorum superpositorum lapidum exstitit fundamentum. Nam, cum post initiationem ordinis Fratrum, dicta domina sancti viri monitis ad Deum conversa fuisset, multis exstitit ad profectum et innumeris ad exemplum. Nobilis parentela sed nobilior gratia; virgo carne, mente castissima; aetate iuvenula sed animo cana; constans proposito et in divino amore ardentissima desiderio; sapientia praedita et humilitate praecipua: Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus.* 1 Cel VIII.18.

¹³⁹¹ Hugolin hat nicht nur die strenge Klausur eingeführt, sondern auch die Schweigsamkeit und die Askese verstärkt, denn er wollte, dass sein Frauenorden von keinem Orden an Strenge übertroffen werde. Zum Vergleich zwischen Klaras und Hugolins Regel siehe ZARNCKE, *Der Anteil des Kardinals Ugolino*, S. 49-57. Die grundlegenden Studien zu Klara und dem hugolinischen Damiansorden stammen von ALBERZONI. Eine deutschsprachige Zusammenfassung ihrer Ergebnisse bietet KUSTER, „Quia divina inspiratione...“, *San Damiano zwischen Sorores Minores und dem päpstlichen Ordo Sancti Damiani*, wiederabgedruckt im jüngst erschienenen, von SCHMIES hrsg. *Sammelband: Klara von Assisi, zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum*, S. 193-211. Mit dem *Ordo Sancti Damiani* und dessen Institutionalisierung beschäftigte sich auch ein Forschungsprojekt des ausgelaufenen SFB 537 in Dresden. Die Ergebnisse stellte ANDENNA in ihrer Studie über die Entwicklung der *Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti* vor. ANDENNA, „Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti“ all’ „Ordo sancti Damiani“, S. 429-492.

zum hugolinischen Frauenorden hin. Gregor adressierte es an die „in Christus geliebten Töchter Klaras und die anderen Mägde Christo, die bei der Kirche San Damiano im Bistum Assisi in klösterlicher Gemeinschaft leben“.¹³⁹² Die laikale Bezeichnung wurde in der *Vita prima*, mit Hilfe altbekannter Topoi, durch das Bild einer Nonnengemeinschaft nach benediktinischem Vorbild ersetzt. Klara erscheint so als Fundament einer Gemeinschaft, deren wahrer Gründer Papst Gregor IX. ist. Womit deutlich gemacht wurde, dass die Schwestern fortan dem päpstlichen Lebensmodell und nicht dem Klaras folgen sollten:

„Hauptsächlich blüht unter ihnen vor allem die Tugend gegenseitiger und stetiger Liebe, die ihren Willen so sehr in eins verbindet, dass, mögen 40 oder 50 gleichzeitig irgendwo beisammen sein, ihr gleichgerichtetes Wollen und Nichtwollen in ihnen ein Geist aus vielen schafft. [Thomas fährt fort ihre Demut, Jungfräulichkeit und Reinheit zu loben, sowie den Ruhm ihrer Armut, ihre Enthaltensamkeit und Schweigsamkeit] endlich [schreibt er] haben sie sich den höchsten Grad der Beschauung in einer Weise verdient, dass sie in ihr alles lernen, was sie tun oder lassen müssen und glücklich es verstehen, mit ihrem Geist sich zu Gott zu erheben, indem sie bei Tag und Nacht im Lobgesang Gottes und im Gebet verharren. [Celano beendet seinen Würdigung mit den Worten:] was hier vorläufig über die gottgeweihten Jungfrauen [...] gesagt wurde, möge genügen, da ihr wunderbares Leben und ihre ruhmvolle Regel, die sie vom Papst Gregor, dem damaligen Bischof von Ostia erhielten, ein eigenes Werk und Muße verlangen würden.“¹³⁹³

Als Thomas von Celano dreißig Jahre nach der *Vita prima* den Auftrag zur Klaravita erhielt, schrieb er nichts mehr über die „ruhmvolle Regel“ Papst Gregors IX., der längst verstorben war, sondern pries Klaras *regula ordinis sororum pauperum* als die Krönung ihres Lebenswerkes.¹³⁹⁴ Er scheint sie sogar persönlich gekannt zu haben,¹³⁹⁵ denn mit großer Wahrscheinlichkeit hat er sie als Zeugin befragt, als er für seine Franziskusvita in Assisi recherchiert hat.

Im Folgenden soll nun die Klaravita in den Blick genommen werden.

5.6.5. Aufbau und Inhalt der *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*

Die Schrift beginnt mit einem einleitenden Brief, der dem Auftraggeber des Werks, Papst Alexander IV., gewidmet ist. In diesem stellt Thomas von Celano die göttliche Sendung der neuen Orden als apokalyptische Boten heraus und weist dabei besonders auf die neue Heilige als Vorbild für die sündige Frauenwelt hin:

„In einer fast schon greisenhaft gewordenen, absterbenden Welt, in der sich die Sicht aus dem Glauben verdunkelte, der sittliche Wandel wankte, die Tatkraft der Männer erlahmte; ja, in einer Zeit, wo Schmutz und Laster sich verbündeten, da erweckte Gott, der die Menschen liebt, aus seiner geheimnisvollen Güte ganz neue heilige Orden. Mit ihnen stützte er fürsorglich den Glauben und erneuerte die sittliche Zucht. Ich möchte diese neuartigen Väter zusammen mit ihren echten Nachfolgern Leuchten des Erdkreises, Wegweiser und Lehrer des Lebens heißen. In ihnen leuchtete der abendlich untergehenden Welt eine Heiligkeit auf wie am Mittag, damit sie, die im Finstern wandelte, das Licht sehe.

¹³⁹² Leben und Schriften der heiligen Klara, S. 133-35, hier S. 133.

¹³⁹³ *Praecipua namque ante omnia in eis viget virtus mutuae ac continuae charitatis, quae ita ipsarum in unum copulat voluntates, ut cum quadraginta vel quinquaginta pariter alicubi commorentur, idem velle ac idem nolle unum in eis spiritum faciat de diversis. [...] denique contemplationis summam taliter meruerunt, ut in ea discant omne quod agendum eis seu vitandum sit, et feliciter noverint mente Deo excedere, nocte ac die divinis laudibus et orationibus insistentes. [...] Et haec ad praesens de virginibus Deo dicatis et devotissimis ancillis Christi dicta sufficiant, cum ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino papa Gregorio, tunc temporis Ostiensi episcopo, susceperunt, proprium opus requirat et otium.* 1 Cel VIII.19-20. Vgl. dazu 2 Cel CLV.204, wo Thomas von Celano auf ganz andere Art und Weise über Klara und ihre Gefährtinnen berichtet.

¹³⁹⁴ LebKl 40.

¹³⁹⁵ Näher dazu BARTOLI, Chiara testimone di Francesco sowie DERS., „Novitas clariana“.

Auch dem 'schwächeren' Geschlecht durfte die Hilfe nicht fehlen, da es, vom Wirbel der Lust erfaßt, kein geringerer Wille zum Sündigen hinzog und eine noch größere Gebrechlichkeit dazu antrieb. Deshalb erweckte der gütige Gott die ehrwürdige Jungfrau Klara und zündete in ihr der Frauenwelt eine Lampe an, so hell und klar, die auch Du, Heiliger Vater, auf den Leuchter stelltest, daß sie allen leuchte, die im Hause sind [...].¹³⁹⁶

Wie Papst Alexander in der Kanonisationsbulle, so zählt auch Thomas die heilige Klara zu den 'klugen Jungfrauen', die sich hinreichend auf die Ankunft des himmlischen Bräutigams vorbereitet haben. Er nennt sie eine Leuchte, die der Herr entzündet hat, um der Frauenwelt den rechten Weg zu weisen.¹³⁹⁷ Dann preist er den Papst als den „Vater dieser Orden“, „ihren Erzieher“, „ihren Beschützer“ und „ihren Herrn“, der es trotz seiner Sorge um das große Schiff (die Kirche) nicht unterlassen hat, sich um dies kleine Schlifflein zu kümmern. Anschließend berichtet er über den Auftrag, die Legende der Heiligen auf Basis der Kanonisationsakten zu verfassen und gesteht, dass er wegen seiner Unbildung davor zurückgeschreckt sei. Erst nach mehrmaliger Aufforderung habe er den Mut dazu gefasst. Da er während der Arbeit immer wieder auf Unklarheiten oder fehlerhafte Stellen in den Quellen stieß, wandte er sich persönlich an die Gefährten des Poverello und die Schwestern der heiligen Klara. Nahezu wehmütig bekennt er: „So sammelte ich gar manches, anderes mußte ich fallen lassen und schrieb es dann in leichtverständlicherer Sprache nieder.“¹³⁹⁸ Woraus geschlussfolgert werden kann, dass das vorgegebene Ziel der Vita darin bestand, Klaras weiblichen Nachfolgerinnen als Anleitung für ihre *vita religiosa* zu dienen. Thomas beendet den Prolog mit dem an den Papst gerichteten Hinweis, die Vita nach Gutdünken zu verbessern.

Die Klaravita folgt dem Schema offizieller Heiligenviten, wonach das erste Buch Klaras Leben und Sterben und das zweite Buch ihre postmortalen Wunder behandelt. Beginnend mit Klaras

¹³⁹⁶ *Quasi veterani mundi senecta urgente fidei caligabat visus, morum nutabat gressus, marcebat virilium operum fortitudo: quin immo faeces temporum, faeces comitabantur etiam vitiorum; cum amator hominum Deus, ex suae pietatis arcano sacrorum Ordinum suscitans novitatem, providit per eos et fidei fulcimentum, et reformandis moribus disciplinam. Dixerim certe modernos patres cum veris sequacibus ruminaria orbis, viae ductores, vitae magistros: in quibus meridianus fulgor mundo ad vesperam consurrexit, ut lumen videat, qui in tenebris ambulabat. Nec decuit infirmiori sexui adiutorium sibi deesse, quem libidinis gurgite interceptum, non minor ad peccandum trahebat voluntas, et maior satis fragilitas impellebat. Suscitavit propterea pius Deus virginem venerabilem Claram, atque in ea clarissimam feminis lucernam accendit; quem et tu, Papa beatissime, super candelabrum ponens, ut luceat omnibus, qui in domo sunt [...]* Thomas von Celano, Einleitender Brief an den Papst (Alexander IV.) zur Legende der heiligen Klara, Kap. 1 u. 2, in: MENESTÒ / BRUFANI, *Fontes Franciscani*, S. 2515; GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 117. Vgl. dazu den ähnlich lautenden Bericht des Jakob von Vitry in der *Historia Occidentalis* (1223 vollendet), Kap. 32, S. 158. Zum Wortlaut siehe hier Anm. 183. Vgl. auch die *Vita prima* des heiligen Franziskus, Kap. XV.36,6 u. 7 sowie 37,1, wo es heißt: *Videbatur certe tempore illo, sive per praesentiam sancti Francisci, sive per famam quaedam nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem, quae paene totam sic occupaverat regionem, ut vix aliquis sciret quo foret pergendum. Sic enim alta profunditas oblivionis Dei et negligentiae sopor mandatorum eius fere omnes oppresserat, ut vix excitari a veteribus et inveteratis malis aliquatenus paterentur.*

¹³⁹⁷ Die mit Klara in Verbindung gebrachte Lichtmetaphorik spiegelt sich auch in der Zeugenaussage Schwester Filippas wieder, die über eine Vision von Klaras Mutter Folgendes ausgesagt hat: *Ancho disse la dicta testimonia, che epsa madonna Chiara referì alle Sore, che quando la sua madre era gravida de lei, andò nella chiesa, et stando denante alla croce, mentre che attentamente orava, pregando Dio che la subvenisse et adiutasse nel periculo del parto, audì una voce che li disse: 'Tu parturirai uno lume che molto illuminerà el mondo'.* ProKI III.28. Auch ProKI VI.12.

¹³⁹⁸ [...] *aliqua colligens, plana dimittens, plano stylo transcurri.* Thomas von Celano, Einleitender Brief an den Papst.

edler Abstammung stellt Thomas den großen Reichtum ihrer Familie heraus, um dann ganz besonderes Augenmerk auf die Beschreibung der Frömmigkeit ihrer Mutter Ortolana zu legen. Diese ist eine weitgereiste Pilgerin und es scheint, als sei sie durch ihre Frömmigkeit prädestiniert, ein außergewöhnliches Kind zu gebären. Als Ortolana mit Klara schwanger ist, bittet sie vor einem Kruzifix um eine glückliche Entbindung, worauf ihr prophezeit wird, dass sie ein Licht zur Welt bringen werde. Als das Kind geboren ist, gibt sie ihm deshalb den Namen Klara.

Klaras Frömmigkeit zeigt sich schon in frühstem Alter,¹³⁹⁹ indes vollzieht sich ihre endgültige Bekehrung erst, als sie mit dem geläuterten Kaufmannssohn Franziskus zusammentrifft. Er ist es, der sie lehrt, die Welt zu verachten. Sein inständiges Bitten bewirkt, dass sie sich nach der Christusbrautschaft zu sehnen beginnt und ihn darüber befragt, was sie tun soll. Franziskus rät ihr zur Flucht und wählt als symbolischen Zeitpunkt den Palmsonntag. An dem betreffenden Tag nimmt die festlich gekleidete Klara aus den Händen des Bischofs die Palme entgegen und verlässt in der folgenden Nacht ihr Elternhaus. Sie eilt zur Portiunkula, wo sie die Brüder im Lichterschein empfangen und ihr zum Zeichen dafür, dass sie nun in den Bußstand eintritt, die Tonsur scheren. So nimmt Klaras religiöses Leben am gleichen Ort seinen Anfang, wie das der Brüder. Noch in derselben Nacht wird sie von Franziskus zur Kirche San Paolo geführt, wo sie bleiben soll „bis der Höchste für etwas anderes sorgen würde“.¹⁴⁰⁰ Dort wird sie von ihren Verwandten bestürmt, die sie notfalls mit Gewalt aus dem Konvent entfernen wollen und erst von ihr ablassen, als Klara ihnen ihr kahlgeschorenes Haupt zeigt. Wenig später wechselt sie nach San Angelo de Panzo „weil aber dort ihre Seele nicht zur Ruhe kam, zog sie auf den Rat des seligen Franziskus zuletzt zur Kirche S. Damiano“, ¹⁴⁰¹ an den Ort, wo Franziskus vor dem Kruzifix die Botschaft empfangen hatte, das Haus des Herrn wiederherzustellen. Es erweckt den Anschein, als ob Thomas damit die Gründung eines Frauenordens meint, denn er schreibt:

„In den Kerker dieses winzigen Ortes schloß sich die Jungfrau Klara um der Liebe zum himmlischen Bräutigam willen ein. Hier verbarg sie sich vor dem Ansturm der Welt und kerkerte ihren Leib ein, so lange sie lebte. In der Höhlung dieses Felsens nistete die silberglänzende Taube, gebar sie die Gemeinschaft der Jungfrauen Christi, errichtete sie ein heiliges Kloster und legte den Grund zum Orden der Armen Frauen. Hier rieb sie auf dem Weg der Buße nach und nach die Kräfte ihres Leibes auf, hier säte sie das Samenkorn vollkommener Gerechtigkeit, hier wies sie durch ihr eigenes Vorausschreiten den Nachfolgerinnen den Weg.“¹⁴⁰²

¹³⁹⁹ So z.B. LebKl I.6 wo es heißt: *Carnis quoque illecebras perborrescens, iam torum in delicto se nescituram proponit, soli Deo de corpore suo templum facere cupiens et magni regis connubia virtute promereri contendens*. Vgl. dazu die *Vita Margarete de Ypres* des Thomas von Cantimpré, Kap. 28, wo die Christusbrautschaft mit ähnlichen Worten umschrieben wird. Dort zeigt Christus Margareta in einer Vision das Innere ihres Herzens, welches die Gestalt einer kleinen Kapelle hat und sagt ihr, dass er sich einen Wohnsitz in Gestalt ihres Herzens errichtet hat. Siehe hier S. 85, Anm. 366.

¹⁴⁰⁰ [...] *statim eam ad ecclesiam sancti Pauli sanctus Franciscus deduxit, donec aliud provideret Altissimus, in eodem loco mansuram*. LebKl I.8.

¹⁴⁰¹ *Paucis interiectis diebus, ad ecclesiam S. Angeli de Panzo, transivit: ubi cum non plene mens eius quiesceret, tandem ad ecclesiam S. Damiani, beati Francisci consilio, commigravit*. LebKl I.10.

¹⁴⁰² *In huius locelli ergastulo, pro coelestis amore sponsi, virgo se Clara conclusit. In hac se a mundi tempestate celans, corpus, quoad viveret, carceravit. In huius caverna maceriae, columba deargentata nidificans, virginum Christi collegium genuit, monasterium sanctum*

Thomas greift bei der Beschreibung von Klaras *vita religiosa* auf die klassische Darstellung weiblichen Klosterlebens zurück, indem er den Rückzug aus der Welt in den Vordergrund stellt. Freudig berichtet er anschließend, dass sich der Ruf ihrer Heiligkeit in Windeseile verbreitet und bis in weit entfernte Länder dringt. Er weist darauf hin, dass die Nachricht auch die Paläste von Herzögen und Königen ereilt, so dass seitdem der höchste Adel danach trachtet, Klaras Vorbild zu folgen, indem er, um der heiligen Demut willen, die edle Abstammung verleugnet. Seitdem sind edle Frauen darum besorgt, Buße zu tun. Selbst diejenigen, welche bereits in den Stand der Ehe getreten sind, bemühen sich Klaras Beispiel, so gut es ihnen möglich ist, zu folgen. In zahllosen Städten werden Klöster errichtet und auch auf dem Land und in den Bergen entstehen dergleichen himmlische Bauten. Thomas beendet seine Huldigung mit dem freudigen Hinweis, dass durch Klaras Beispiel die Keuschheit in der Welt wieder an Bedeutung gewonnen hat. Mit einem Hinweis auf den Dienst, den die Heilige für die Kirche geleistet hat, endet das Kapitel:

„Durch die herrlichen Blüten, die Klara hervortrieb, grünt heute glückselig die Kirche im Frühlingsschmuck [...].“¹⁴⁰³

Die nächsten Kapitel sind der Beschreibung von Klaras Ordensleben gewidmet. In Form einer Tugendaufzählung wird zuerst ihre Demut herausgestellt¹⁴⁰⁴ und dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Klara drei Jahre nach ihrer Bekehrung Amt und Würden einer Äbtissin ablehnt. Später, nachdem sie das Amt widerwillig angenommen hat, verrichtet sie bereitwillig niedrige Dienste, indem sie ihre Mitschwestern bedient, die Kranken reinigt und den außerhalb des Klosters dienenden Schwestern bei ihrer Heimkehr die Füße wäscht und küsst.¹⁴⁰⁵ Als zweite Tugend folgt die „heilige und wahre Armut“, wobei zuerst die „Armut im Geiste“ genannt und als „wahre Demut“ bezeichnet wird.¹⁴⁰⁶ Dem schließt sich Klaras materielle Armut an, die so weitreichend ist, dass sie jeglichen Besitz ablehnt, ihren Orden nach der Armut benennt, von Papst Innozenz das Privileg der Armut erbittet und Papst Gregor gegenüber die Armut erfolgreich verteidigt. Nach dieser Schilderung wird über zwei Wunder berichtet, die auf den Mangel der Gemeinschaft

instituit, pauperumque dominarum Ordinem inchoavit. Hic in via poenitentiae glebas membrorum terit, hic semina perfectae iustitiae seminat, hic incessu proprio signat vestigia secuturis. LebKl I.10.

¹⁴⁰³ *Festinant virgines eius exemplo Christo servare, quod sunt: maritatae castius agere satagunt: nobiles et illustres, amplius contemptis palatiis, arcta sibi monasteria construunt, atque pro Christo in cinere et cilicio vivere magnam gloriam ducunt. Concitatur nihilominus ad incoquinata certamina invenum impetus, et ad carnis adspersionem ludibria per infirmioris sexus exempla fortia provocatur. Plures denique matrimonio iuncti, mutuo consensu continentium se lege vincentes, viri ad Ordines, uxores ad monasteria transeunt. Mater filiam, filia matrem invitat ad Christum: soror sorores allicit, et amita neptes. Omnes aemulo fervore Christo servire desiderant. Omnes huius vitae angelicae, quae per Claram inclaruit, fieri participes optant. Innumerae virgines, Clarae rumoribus excitatae, dum ad claustralem vitam transire non praevalent, in patriis domibus sine regula regulariter vivere student. Tanta haec salutis germina virgo Clara suis parturiebat exemplis ut in ea videretur impleri propheticum illud: Multi filii desertae magis, quam eius, quae habet virum.* LebKl I.10.

¹⁴⁰⁴ LebKl I.12.

¹⁴⁰⁵ LebKl I.12.

¹⁴⁰⁶ *La povertà dello spirito, che è la vera umiltà, era un aspetto della sua assoluta povertà di ogni cosa.* LebKl I.13.

zurückgeführt werden. Es handelt sich um die Vermehrung von Brot und Öl.¹⁴⁰⁷ Weiterhin wird Klaras Askese herausgestellt, wobei besonders auf ihr grobes aus Schweinehaut oder Rosshaaren gefertigtes Bußgewand hingewiesen wird. Außerdem wird von ihr gesagt, dass sie stets ärmlich gekleidet ist, barfuß läuft und nachts auf dem blanken Boden schläft. Erst als Franziskus, die schwer erkrankte Klara dazu auffordert, verwendet sie einen Strohsack als Schlafunterlage¹⁴⁰⁸ und mildert ihre Praxis. Ihre Fastengewohnheiten sind so streng, dass es der Hagiograph einer höheren Kraft zuschreibt, dass sie von der wenigen Nahrung, die sie zu sich nimmt, leben kann. Gewöhnlich isst sie an den Tagen Montag, Mittwoch und Freitag gar nichts, Wein gönnt sie sich nur sonntags. Auch hier wird Klaras Mäßigung dem Gebot des Franziskus und obendrein des Bischofs zugeschrieben, die sie ermahnen, täglich wenigstens etwas Brot zu sich zu nehmen. Trotz der strengen Askese wird Klaras Naturell als stets fröhlich und heiter beschrieben, was der Verfasser auf die Kraft, die sie aus Andacht und Gebet zieht, zurückführt und durch ein Beispiel belegt. Einmal erscheint ihr, als sie in Tränen aufgelöst Christi betrachtet, der Engel der Finsternis in Gestalt eines schwarzen Knaben und verhöhnt sie mit den Worten: „Weine nicht so, denn sonst wirst du blind!“ Darauf Klara: „Der wird nicht erblinden, der Gott schaut.“ Als sie nach der Matutin wieder tränenüberströmt im Gebet verharret, begegnet ihr der unheimliche Knabe abermals und spottet: „Weine nicht so viel, damit du nicht dein nach so langer Zeit erweichtes Hirn durch die Nase herausschneuzt; und außerdem wirst du noch eine krumme Nase bekommen.“ Beherzt gibt sie zur Antwort: „Dem wird nichts gekrümmt, der Gott dient.“¹⁴⁰⁹ Der Visionsbericht verdeutlicht den unerschütterlichen Glauben der heiligen Klara, er könnte Thomas' eigene Zutat sein, denn er erscheint in keinem Zeugenbericht.

Die folgenden Kapitel sind den Wunderwerken gewidmet, die Klara durch die Kraft ihres Gebets bewirkt. Es wird berichtet, dass sie die Sarazenen und später der kaiserlichen Truppen aus der Stadt vertreibt, ihre leibliche Schwester Agnes bekehrt und böse Geister austreibt.¹⁴¹⁰ Thomas betont, dass selbst der ranghöchste kirchliche Würdenträger, Papst Gregor, bei Problemen auf die Kraft ihres Gebets vertraut:

¹⁴⁰⁷ LebKl I.15,16.

¹⁴⁰⁸ LebKl I.17.

¹⁴⁰⁹ *Lacrymanti semel profunda nocte adstitit angelus tenebrarum in forma nigri pueruli et ipsam monuit dicens: Ne tantum plores quoniam caeca fies. Cui cum illico responderet: Caecus non erit qui Deum videbit: confusus ille discessit. Eadem nocte post Matutinum orante Clara, et irrigulo solito balneata, monitor fraudulentus accessit. Ne tantum, inquit, fleviis, ne tandiu resolutum cerebrum per nares emunxerit: quoniam adhuc tortum nasum habebis. Cui celeriter respondete: Torturam nullam patitur, qui Domino famulatur; statim elapsus evanuit.* LebKl I.19.

¹⁴¹⁰ LebKl I.21-27.

„Oft, wenn eine Schwierigkeit auftauchte, wie es zu geschehen pflegt, bat er sowohl als Bischof von Ostia als auch, nachdem er zur höchsten apostolischen Würde emporgestiegen war, demütig flehend in einem Brief jene Jungfrau um ihre Fürbitte und erfuhr Hilfe.“¹⁴¹¹

Er begründet die Zuversicht, die der Kirchenfürst in Klaras Fürbitte setzt, mit seinem Wissen um die Fähigkeiten der Liebe und den Zugang reiner Jungfrauen zum Thron der göttlichen Majestät.¹⁴¹²

Weitere Kapitel schildern Klaras Sakramentsverehrung, ihre Passionsfrömmigkeit und die Wunder, die sie durch die Kraft des Kreuzes bewirkt.¹⁴¹³ Es wird gezeigt, wie sich Klara durch die tägliche Unterweisung der Schwestern, ihren Eifer, die Predigt zu hören und ihre große Liebe zu den Schwestern als vorbildliche Äbtissin auszeichnet.

Die letzten Kapitel des ersten Buches erzählen von Klaras langjähriger Krankheit und ihrem seligen Ende.¹⁴¹⁴ Dabei wird von einer Vision berichtet, die einer Nonne des Benediktinerinnenklosters San Paolo, dem Konvent in dem Klara die erste Zeit nach ihrer Konversion zugebracht hat, zuteil wird. Sie sieht, wie Klara die päpstliche Bestätigung ihres Lebenswerks erfährt:

„Es schien ihr, als stünde sie zusammen mit ihren Schwestern in S. Damiano am Krankenbett von Frau Klara und Klara liege auf einem kostbaren Lager. Während die Schwestern weinten und mit Tränen den Heimgang der seligen Klara erwarteten, erschien eine schöne Frau am Kopf des Lagers und redete die Weinenden also an: 'O Töchter, weinet nicht über sie, die dem Sieg entgegenseht; sie wird nicht sterben können, bevor nicht der Herr mit seinen Jüngern kommt.' Und siehe, alsbald kam die römische Kurie nach Perugia. Als der Herr von Ostia hörte, Klaras Krankheit habe sich verschlimmert, eilte er von Perugia herbei, um die Braut Christi zu besuchen. Er war ja aufgrund seines Amtes ihr Vater, durch seine Sorge ihr Schirmherr, durch reinste Liebe ihr immer treu ergebener Freund. Er stärkte die Kranke mit dem Sakrament des Leibes des Herrn, die übrigen Schwestern aber mit aufmunternder, heilsamer Rede. Nur um das eine flehte Klara den Vater demütig unter Tränen an, er möge sie selbst und die anderen Frauen im Namen Christi empfohlen halten. Jedoch war es vor allem eines, was sie erflehte, daß er die Bestätigung des Privilegs der Armut vom Herrn Papst und den Kardinälen für sie erbitte. Wie dies jener treue Helfer des Ordens mündlich versprach, so erfüllte er es in der Tat.“¹⁴¹⁵

¹⁴¹¹ *Non sine causa Dominus Papa Gregorius in huius sanctae orationibus fidem habebat mirabilem, quarum virtutem senserat efficarem. Saepe quidem nova, ut assolet, emergente difficultate et cum esset Ostiensis Episcopus et postquam ad culmen apostolicum esset effectus, supplex eidem virgini per epistulam factus, poscit suffragium, sentit auxilium.* LebKl I.27.

¹⁴¹² *Sciebat sane, quid potest amor et quam liber aditus puris virginibus pateat ad consistorium maiestatis.* EBD.

¹⁴¹³ LebKl I.28-35.

¹⁴¹⁴ Ausführlich dazu BARTOLI, Klara von Assisi, S. 232-47.

¹⁴¹⁵ *Videtur sibi una cum suis Sororibus apud S. Damianum dominae Clarae infirmitati assistere, ac eandem Claram in lecto pretioso iacere. Flentibus autem et cum lacrymis beatae Clarae praestolantibus exitum, formosa quaedam mulier ad lectuli caput apparens, lacrymantes alloquitur: Nolite, inquit, o filiae, plorare victuram: quoniam mori non poterit, quousque Dominus cum suis discipulis veniat. Et, ecce, post modicum tempus pervenit Curia Romana Perusium. Audito vero eius infirmitatis augmento, properat de Perusio dominus Ostiensis invisere sponsam Christi, cuius fuerat officio pater, cura nutritius, affectu purissimo semper devotus amicus. Pascit infirmam Dominici corporis sacramento, pascit et reliquas salutaris exhortatione sermonis. Supplicat illa tantum patri cum lacrymis ut suam et aliarum dominarum famulas pro Christi nomine habeat commendatas. Verum illud super omnia rogat, ut privilegium paupertatis a Domino Papa et cardinalibus sibi impetret confirmari: quod fidelis ille religionis adiutor sicut verbo promisit, sic opere adimplevit. Revolutum anno Dominus Papa cum Cardinalibus de Perusio transivit Assisium ut de transitu Sanctae praeostensa visio sortiretur effectum. Ipse namque Summus Pontifex, ultra hominem, citraque Deum existens, personam Domini repraesentat: cui in templo militantis Ecclesiae familiaris haerent, velut discipuli, domini Cardinales. Respondente viro eminentissimo domino Ostiense, morosius in his fore agendum missa de mortuis celebratur.* LebKl I.40.

Die Tatsache, dass eine Benediktinerin und nicht eine von Klaras Mitschwestern die Prophezeiung erfährt, soll, meiner Meinung nach, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Klararegel demonstrieren. Dafür spricht auch, dass die päpstliche Bestätigung an einer privilegierten Stelle innerhalb der Legende erfolgt, nämlich am Ende der Lebensbeschreibung, dort wo gewöhnlich die Vereinigung von Braut und Bräutigam geschildert wird. Wenn im Anschluss gezeigt wird, wie Innozenz Klara die Absolution erteilt, sie wenig später stirbt und in Anwesenheit der Kurie und der ganzen Bevölkerung beigesetzt wird, so wird nochmals deutlich, dass es sich hier um eine besonders bevorzugte Heilige handelt. Die Verehrung, die ihr der Papst entgegenbringt, ist so stark, dass er anstelle des gewöhnlichen Totenoffiziums gleich das Offizium der Jungfrauen anstimmen will, so dass es den Anschein hat, als wolle er Klara ohne Prozess zur Ehre der Altäre erheben.¹⁴¹⁶ Kardinal Rainald von Ostia schreitet ein und verhindert die unbedachte Handlung.

Das zweite Buch der Vita ist dem Beweis von Klaras Heiligkeit gewidmet. Unter den postmortalen Wundern,¹⁴¹⁷ die vorrangig kranken Kindern zugute kommen, ist die Heilung eines zehnjährigen Knaben besonders interessant, denn seine Mutter hatte sich zuvor mehrfach erfolglos an den heiligen Franziskus gewandt, bevor sie den Jungen zu Klaras Grab bringt, wo er sofort Heilung erfährt.

„Und was der heilige Franziskus, in vielen Gebeten angefleht, nicht erwiesen hatte, seine Jüngerin Klara hatte es durch die Kraft Gottes zugestanden.“¹⁴¹⁸

Die Vita endet mit der offiziellen Anerkennung ihrer Heiligkeit durch Papst Alexander IV.¹⁴¹⁹

5.6.6. Die Legenda Sanctae Clarae Virginis Assisiensis – Ein Nachahmungsmodell für klausurierte Schwestern

In der *Legenda S. Clarae Virginis* wird ein Heiligenmodell präsentiert, das sich an den Vorgaben der Kanonisationsbulle orientiert. Thomas von Celano kam damit dem Wunsch der Kurie nach, die eine Heilige brauchte, die den unzähligen Klausurschwestern des neugeschaffenen hugolinischen Ordens als Leitbild dienen konnte. Um Klara als Erneuererin des weiblichen Klosterlebens zu präsentieren, hat er ihre spirituelle Verbundenheit mit den Minderbrüdern in den Hintergrund gerückt¹⁴²⁰ und stattdessen den Schwerpunkt auf ihre Demut, ihr kontemplatives Leben und ihre Buße gelegt. Der Grundtenor der Vita ist der, dass Klara aus Liebe zum himmlischen Bräutigam

¹⁴¹⁶ *Ventum erat ad celebranda divina, cum fratribus incipientibus officium mortuorum, repente Dominus Papa officium de Virginibus, non de mortuis, fieri debere proloquitur: ut prius eam canonizare videretur quam corpus esset traditum sepulturae.* LebKI I.47.

¹⁴¹⁷ Siehe dazu BARTOLI, Klara von Assisi, S. 252-59.

¹⁴¹⁸ [...] *et quod sanctus Franciscus multis precibus exoratus non tribuit, sua discipula Clara divina virtute concessit.* LebKI II 56.

¹⁴¹⁹ LebKI II.49-62.

¹⁴²⁰ Dies erklärt, warum Franziskus und seine Brüder in der *Legenda Sanctae Clarae Virginis* fast völlig abwesend sind. Außer in den Berichten über Klaras Bekehrung erscheint der Name des Heiligen nur noch drei Mal in ihrer Vita.

ihren Leib einkerkern ließ, im Kloster, das sie sich selbst errichtete. Auf dem Fundament der heiligen Demut begründete sie ihren eigenen Orden,¹⁴²¹ auf dem Weg der Buße brauchte sie nach und nach ihre körperlichen Kräfte auf und wies durch ihr Beispiel vollkommener Gerechtigkeit den Nachfolgerinnen den Weg.¹⁴²²

Bereits im Prolog des Werks wird deutlich, dass die Schrift, im Unterschied zu den Beginenviten des Thomas von Cantimpré und des Jakob von Vitry, die sich an männliche und weibliche Rezipienten richteten, ausschließlich für Klaras weibliche Nachfolgerinnen bestimmt war:

„Mit Freuden werden die Jungfrauen die Großtaten der Jungfrau Klara lesen. Deshalb soll ihr unverbildeter Verstand keine vom Wortlaut verdunkelten Stellen darin finden. Die Männer sollen den Männern nachfolgen, den neuen Jüngern des menschgewordenen Gottes; die Frauen mögen Klara nachahmen, ein Nachbild der Mutter Gottes, eine neue Führerin der Frauen.“¹⁴²³

Klara war dem Laienbüßer Franziskus nachgefolgt und es hatte sie einige Zeit sowie einige Anstrengungen gekostet, bis sie in Anlehnung an den Poverello zu ihrer eigenen Form der *vita religiosa* gefunden hat. Nachdem der Weg einmal beschritten war, konnte der Hagiograph Franziskus als Modell für Männer und Klara als Vorbild für Frauen präsentieren und damit zeigen, dass es sich bei Franziskus und Klara um das jeweils männliche beziehungsweise weibliche Prinzip desselben Gegenstands handelt. Denn um Probleme wie das der ungehorsamen „Wanderklarissen“¹⁴²⁴ zu vermeiden, war es dem Orden außerordentlich wichtig, dass die Franziskusnachfolge fortan Männern vorbehalten blieb.

Klara - Eine Heilige für die Nonnen des Damians-/Klarissenordens

Beim Versuch Einsicht in die Anfänge des Klarissenordens zu erlangen, stellte Edmund WAUER bereits 1906 fest, „daß die ersten anderthalb Jahrzehnte dieses Ordens nicht von Franz und den Seinen, sondern fast ausschließlich von der römischen Kurie beherrscht sind.“¹⁴²⁵ Auf signifikante Art und Weise stand die Lebenswahl der charismatischen Gründerfiguren Franziskus und Klara dem Institutionalisierungsdrang des Papsttums gegenüber.¹⁴²⁶ Papst Innozenz IV. hat deshalb seinen Vorgänger Gregor IX. und nicht Franziskus oder Klara als den Gründer des Klarissenor-

¹⁴²¹ LebKl I.12.

¹⁴²² Vgl. LebKl I.10-12.

¹⁴²³ [...] *ut quia magnalia Virginis, virgines legere delectabit, rudis intelligentia non inveniatur, ubi pro verborum ambitu tenebrescat. Sequantur ergo viri viros Verbi incarnati novos discipulos: imitentur feminae Claram, Dei matris vestigium, novam capitaneam mulierum.* Einleitender Brief an den Papst zur Legende der heiligen Klara.

¹⁴²⁴ Siehe S. 261.

¹⁴²⁵ WAUER, Entstehung, S. 1. Trotz der Grundlagenarbeit von WAUER fehlt es noch immer an einer umfangreichen Darstellung zum Klarissenorden.

¹⁴²⁶ Dies war nichts Ungewöhnliches, wie MELVILLE in zahlreichen seiner Aufsätze gezeigt hat. Siehe z.B. MELVILLE, Geltungsgeschichten am Tor zur Ewigkeit, zu Konstruktionen von Vergangenheit und Zukunft im mittelalterlichen Religiosentum; Der geteilte Franziskus. Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma; Auf der Schwelle zwischen Amtskirche und individueller Heilsfindung, zu den religiösen Bewegungen vor Franziskus; *‘In privatis locis proprio jure vivere’*, zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung; Brückenschlag zur zweiten Generation, die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden

dens bezeichnet.¹⁴²⁷ Wie zu sehen war, spiegelte sich der Zwiespalt zwischen individuell gelebter *vita religiosa* und monastischer Reglementierung auch in der Klaravita und den ihr zugeschriebenen Schriften wider, wobei es bezeichnend ist, dass kein einziges dieser Werke ohne Widersprüche auskommt, beziehungsweise Klaras Autorschaft auch nur hinreichend bewiesen wäre.

Der Kleriker Jakob von Vitry, der ein begeisterter Beobachter des neuentstandenen Minoritenordens war, hat am Ende des 32. Kapitels der *Historia Occidentalis* auf das franziskanische Grundproblem hingewiesen:

„Doch dieser Orden der Vollkommenheit [Franziskanerorden], dessen Kloster die Weite der Welt ist, eignet sich allem Anschein nach nicht für Schwache und Unvollkommene. Solchen könnte es widerfahren, dass sie auf ihren Schiffen das Meer befahren und Handel treiben auf großen Wassern, aber zu guter Letzt von Sturmesfluten überrollt werden, es sei denn, sie halten inne und bleiben in der Stadt, bis sie mit der Kraft aus der Höhe ausgerüstet sind.“¹⁴²⁸

Ähnlich wie Jakob war es wohl auch den Päpsten ergangen. Gert MELVILLE hat u.a. in seiner Studie „Der geteilte Franziskus“ gezeigt, dass der Widerspruch zwischen päpstlichen Institutionalisierungsdruck und dem Wollen des Charismatikers nicht ungewöhnlich, sondern vielmehr ein generelles Problem bei „der Stabilitätssicherung von Gemeinschaften“ war, dessen Ziel darin bestand, charismatisches Handeln so zu fixieren, dass es die Spanne eines Lebens überdauerte. Der Gegensatz zwischen Charismatiker und dessen Bewahrer (WESJOHANN spricht von Bürokratisierung des Charisma¹⁴²⁹) findet sich daher schon in den Anfängen des Christentums.¹⁴³⁰

Die Vita der heiligen Klara von Assisi ist der einzige hier untersuchte hagiographische Lebensbericht, der eine Ordensgründerin¹⁴³¹ repräsentiert. Cristina ANDENNA hat in ihrem Aufsatz „Heili-

¹⁴²⁷ Am 14. Juli 1263 schrieb Urban IV. an Kardinal Johannes von Gaëta: *ad ordinem s. Damiani, quem almus Christi confessor b. Franciscus et – Gregorius IX. – in agro ecclesiae plantaverunt, solertiae nexu astringimur arctioris*. BF II, Nr. 72, S. 474.

¹⁴²⁸ *Hic autem perfectionis ordo et spatiosi claustris amplitudo infirmis et imperfectis congruere non videtur, ne forte descendentes mare in nauibus et facientes operationem in aquis multis fluctibus procellosis inuoluantur, nisi sederint in ciuitate donec induantur uirtute ex alto*. HINNEBUSCH, The *Historia Occidentalis* of Jacques de Vitry, Kap. XXXII, S. 163; Deutsche Übersetzung zitiert nach BERG / LEHMANN *Franziskus-Quellen*, S. 1542. Deutlich negativer ist Jakobs Sichtweise in einer an die Minoriten gerichteten Predigt. Jakob von Vitry, *Sermones ad Fratres Minores*.

¹⁴²⁹ WESJOHANN, *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert*, S. 192, 196.

¹⁴³⁰ Dazu MELVILLE: „Aus dem Wort wurde Schrift, ihre Fähigkeit zur authentischen Bewahrung, die transpersonale Geltungschance des Aufgeschriebenen, ferner die mit dem Aufgeschriebenen gebotene Generalisierung des Normativen und damit die prospektive Vorwegnahme subsumierbarer Einzelfälle, wie auch die stets offene Möglichkeit zur Änderung des Geschriebenen waren jene Eigenschaften, von denen man gerade im Bereich des mittelalterlichen Religiosentums glaubte, mit Schriftlichkeit und den von ihr getragenen Organisationsformen den institutionellen Bestand über die Gründungsphase hinaus sichern zu können.“ MELVILLE, *Der geteilte Franziskus*, S. 348-49.

¹⁴³¹ Bislang sind vor allem die Gründungserzählungen männlicher Ordensgründer untersucht wurden. So hat z.B. GOEZ am Beispiel des heiligen Bernhard von Clairvaux feststellen können: „Je weiter sich Bernhards Kult verbreitete, desto stärker verhüllte das geschickt konzipierte Heiligenbild sein tatsächliches Leben. Die charismatische Aura war erhalten geblieben, ohne daß die *unitas ordinis* zerstört worden wäre und Clairvaux einen alles überragenden Platz in der Zisterzienser-Hierarchie eingenommen hätte. Nun unterdrückte der Orden auch das Zirkulieren zahlloser Wundergeschichten nicht mehr, da diese zwar zur innigen Verehrung Bernhards beitrugen, nicht aber zur Wallfahrt nach Clairvaux führten.“ Weiter unten heißt es: „Die Integrationsfigur Bernhard trug zur Herausbildung einer corporate identity und interner ‘culturale myths [and] group attitudes’ ebenso bei wie zur ‘Außenlegitimierung’ und ‘Selbstaffirmierung des Ordens’. Die im Sinne der *unitas ordinis* vorgenommenen Verformungen seiner Vita hatten es

genviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels“ die Aufgaben solcher Texte klar benannt. Demnach wird die literarische Form der Heiligenvita benutzt, um „Normen, Werte und Leitideen“ zu verkünden, denen durch den Rückverweis auf eine „beispielhafte Gründerfigur“ eine zusätzliche (zur Göttlichen) Legitimation verliehen wird.¹⁴³² Diese Texte erzählen also „nicht einfach die Geschichte eines Heiligen, sondern sie verschleiern in der textlichen Ausführung bestimmte, für die Gemeinschaft grundlegende institutionelle Wandlungsvorgänge.“ Heiligenviten stellen für ANDENNA daher ein „‘Depot ausgelagerte[r] Kommunikate‘ innerhalb einer religiösen Gemeinschaft“ dar, deren Sinn sich nur demjenigen erschließt, der den kulturellen Kontext ihrer Entstehung kennt. Die Aufgabe der Klaravita war es, den nachfolgenden Schwestern ein Leitbild für ein vorbildliches Klosterleben an die Hand zu geben und sie zur *imitatio* aufzurufen. Notwendigerweise hat der Autor dabei so selektiert, dass uneindeutige oder zweifelhafte Episoden ausgelassen und innerinstitutionelle Verfestigungsprozesse unsichtbar bleiben, um keine Verwirrung oder Unklarheit hervorzurufen. ANDENNA beschreibt diesen Akt im Rückgriff auf Jan ASSMANN als „fundierende Geschichte“, das heißt, sie erkennt in der Heiligenvita den Teil des geschichtlichen Werdens, der verinnerlicht und unter keinen Umständen vergessen werden darf.¹⁴³³ In Klaras Fall wurde das historische Geschehen soweit umgedeutet, dass der Kern von Klaras *vita religiosa* – die evangelische Christusnachfolge in Gemeinschaft mit Franziskus – durch die *vita contemplativa* ersetzt wurde. Da jedoch durch das Vorhandensein weiterer Quellen auch das Bild einer anderen Klara erhalten blieb, war es möglich, dieses in Zeiten der Observanz aus der Versenkung emporzuholen und unter neuer Zielrichtung zur *imitatio* zu empfehlen. Ebenso wie die *vita religiosa* des heiligen Franziskus und der heiligen Elisabeth bot somit auch die Lebensweise Klaras vielfältigen Interpretationen Raum. Daraus ließe sich schlussfolgern, dass Klara, gerade weil sie eine Heilige war, die mannigfachen, zum Teil sich widersprechenden Lebensentwürfen als Vorbild dienen konnte, dem nach ihr benannten Klarissenorden so großer Erfolg beschert hat, wie im Folgenden gezeigt wird.

ermöglicht, Bernhards Charisma als Prediger, Agitator, Schützer der Kirche und Beförderer der zisterziensischen Expansion von seiner konkreten historischen Person zu lösen, ihn jedoch gleichzeitig als integratives Vorbild zu bewahren und zu institutionalisieren. Die konsequente Umarbeitung des Lebensberichts, die Unterdrückung posthumer Wunder und die Verhinderung einer kultischen Verehrung vor Ort ermöglichten es, die Gefolgschaft Bernhards und die Filiation von Clairvaux in die Gemeinschaft zurückzuführen, die Singularität des Abtes in das Ordensleben zu integrieren und damit zu verhindern, daß es zur Abspaltung des Claravallenser Zweigs kam. Seine wunschgemäß stilisierte Lebensbeschreibung diente der ‚Aufrechterhaltung einer strukturnotwendigen Fiktion.‘“ GOEZ, ...*erit communis et nobis* – Verstetigung des Vergänglichen, S. 208 u. 213.

¹⁴³² ANDENNA, Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, S. 531. Zur Funktion solcher Texte siehe auch WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen, S. 5-37.

¹⁴³³ ASSMANN sagt: „Nur *bedeutsame* Vergangenheit wird erinnert, nur *erinnerte* Vergangenheit wird bedeutsam. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, S.77-78, Zitat, S. 77.

Exkurs: Die Ausbreitung des Damians-/Klarissenordens

Als 1316 das Generalkapitel des Ordens in Neapel tagte, verzeichnete es 372 Klarissenkonvente in 32 Provinzen. Allerdings befanden sich 198 Klöster, also mehr als die Hälfte, in Italien, was auf die dort besonders starke Einflussnahme der Kurie hindeuten könnte.¹⁴³⁴

Die rasche Expansion des nach Klara benannten Frauenordens deutet sich bereits in der Vita der Heiligen an:

„Damit aber nicht inzwischen der im Spoletotal entsprungene Quell dieses Segens auf ein enges Gebiet eingedämmt werde, ward er durch die göttliche Vorsehung zu einem Strom weggeleitet, auf daß dessen Wogenschwall die Stadt erfreue, ja die ganze Kirche. Denn das Unerhörte solcher Vorgänge drang weit und breit in die Welt hinaus und begann überall Seelen für Christus zu gewinnen. Obwohl Klara eingeschlossen blieb, begann sie dennoch der ganzen Welt zu erstrahlen und erglänzte herrlich in Anerkennung und Lob. Der Ruf ihrer Vollkommenheit erfüllte die Zimmer vornehmer Frauen, erreichte die Paläste von Herzoginnen, ja drang sogar hinein bis in die innersten Gemächer von Königinnen. Der höchste Adel beugte sich herab, ihren Spuren zu folgen und sie, ein Sprößling stolzen Blutes, verleugnete sich in heiliger Demut. Manche Herzoginnen und Königinnen, zur Ehe berufen, taten strenge Buße, von Klaras Vorbild ermuntert; und die, die einen Mächtigen geheiratet hatten, ahmten Klara in ihrer Weise nach. [...] Die Pflege der Keuschheit vervielfältigte sich in der Welt; durch das Beispiel der heiligen Klara wird der wieder zum Leben erweckte jungfräuliche Stand in den Mittelpunkt gerufen. Durch diese herrlichen Blüten, die Klara hervortrieb, grünt heute glückselig die Kirche im Frühlingsschmuck [...].“¹⁴³⁵

Bereits in Klaras Todesjahr 1253 gab es europaweit mehr als einhundert Klöster, die sich auf ihre Nachfolge beriefen, wenngleich die sogenannten „Armen Schwestern“ unterschiedlichen Regeln folgten, denn nur wenigen Häusern war es erlaubt, nach der Regel zu leben, die Innozenz für San Damiano bestätigt hatte, weitaus mehr beachteten die Hugolin- oder Innozenzregel. Doch nicht erst seit Klaras Tod, sondern bereits zu ihren Lebzeiten gab es Frauen, die ihrem Vorbild folgten. Zu ihren ersten Anhängern gehörten ihre leibliche Schwester Agnes, mehrere Freundinnen und ihre verwitwete Mutter Ortulana.¹⁴³⁶ Eine ihrer ersten nicht-italienischen Nachfolgerinnen war die böhmische Königstochter Agnes, eine Kusine der heiligen Elisabeth von Thüringen. Aus den Quellen lässt sich nicht entnehmen, ob es die verwandtschaftliche Beziehung zu der Landgräfin oder der Einfluss der ersten Minoriten in Böhmen war, der Agnes mit dem Franziskanertum vertraut gemacht hat.¹⁴³⁷ Papst Gregor IX. unterstützte ihr Ansinnen, das Keuschheitsgelübde abzulegen, vielleicht ist es sogar ihm zu verdanken, dass sie mit Klara in Kontakt kam. Aus Sicht der Kurie war Agnes' Schleiernahme ein politisch bedeutsames Ereignis, wie der Brief, den Gregor am 7. Juni 1230 an die von den Staufern abstammende Königin Beatrix von Kastilien, Toledo und Leon geschickt hat, deutlich macht.¹⁴³⁸ In dem Schreiben lobt der Papst Agnes für ihre Entscheidung und betont, dass sie wie eine der 'klugen Jungfrauen' gehandelt hat, indem sie aus Lie-

¹⁴³⁴ BENVENUTI, La fortuna del movimento damianita in Italia, S. 70-71.

¹⁴³⁵ LebKI I.11.

¹⁴³⁶ Siehe dazu KREIDLER-KOS, „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“, die Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi.

¹⁴³⁷ Siehe dazu FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag, Bd. I, S. 154-202.

¹⁴³⁸ Zu dem Brief siehe hier, S. 175-76.

be zum himmlischen Bräutigam das *imperiale culmen* ablehnte und stattdessen die brennende Lampe ergriff, um Christus entgegenzueilen.¹⁴³⁹ Die Einmaligkeit des Briefes hat innerhalb der Forschung die Vermutung entstehen lassen, Gregor habe über Agnes Einfluss auf ihren Vater König Ottokar von Böhmen nehmen wollen, um ihn zu hindern, sich auf die Seite des Kaisers zu schlagen.¹⁴⁴⁰ Diese Interpretation liegt nahe, da Gregor bereits zwei Jahre zuvor König Ottokar I., seine Ehefrau Konstanze und deren Bruder, König Andreas II. von Ungarn, vor einem Bündnis mit den Staufern gewarnt hatte.¹⁴⁴¹ In der politisch brisanten Situation scheint er gehofft zu haben, mit Agnes (die laut ihrer Vita vom Stauferkaiser Friedrich II. als Gemahlin begehrt wurde)¹⁴⁴² eine wichtige Bündnispartnerin zu gewinnen. Freudig übernahm er die geistliche Leitung der Prinzessin und genehmigte ihrer Gemeinschaft die gewünschten Privilegien, bei denen es sich größtenteils um Erleichterungen der Regelbestimmungen handelte. Außerdem sorgte er für die Entsendung von fünf Nonnen aus dem Trentino nach Prag, die die böhmischen Schwestern in der rechten Lebensweise anleiten sollten.¹⁴⁴³ Die prunkvolle Schleiernahme der Přemysliden, die sich ein halbes Jahr nach der Ankunft der Nonnen in Anwesenheit des örtlichen Adels, hochrangiger Kirchenvertreter, darunter ein päpstlicher Nuntius, ereignete, verdeutlicht die herrschaftlichen und kirchlichen Erwartungen, die mit ihrem Klostereintritt verbunden waren. In dem am 30.8.1234 ausgestellten Schutzprivileg *Sincerum animi tui* für Agnes' Kloster- und Hospitalgründung brachte Gregor seine Freude über den Lebenswandel der Prinzessin dahingehend zum Ausdruck, dass er sie als eine Gottesdienerin alterhergebrachter Frömmigkeit bezeichnete.¹⁴⁴⁴ Ihre franziskanische Berufung erwähnte er dagegen mit keinem Wort. Doch obschon die Größe und der Umfang der Stiftung, die aus einer Art Doppelkloster samt Hospital bestand, gegen die Nachahmung des Poverello und seiner Gefährtin Klara sprach, scheint Agnes deren Lebensmodell dem päpstlich verordneten vorgezogen zu haben, denn in ihrer Vita heißt es:

„Da also die glückliche Jungfrau in die ersehnte Tat umsetzen wollte, was sie im Geiste erwogen hatte, rief sie die Minderbrüder, denen sie auf Eingebung Gottes hin vor allen anderen Ordensleuten mit größerer Zuneigung anhing, und erbat sich von ihnen, über die Eigenart der Regel des Ordens der heiligen Klara unterwiesen zu werden. Diese weilte damals zusammen mit heiligen Jungfrauen eingeschlossen in San Damiano bei der Stadt Assisi. Und wie Weihrauch, der im Feuer brennt und in den Tagen des Sommers duftet, bedeckte sie mit dem Duft ihrer Tugenden die Gegenden der Welt. Die Brüder belehrten sie nun, dass die erwähnte Regel, jenen, die in den oben genannten Orden eintreten wollen, gemäß dem Grundton des Evangeliums riet, all das Ihrige zu verkaufen, es an die Armen zu verteilen und so dem armen Christus in Armut und Demut zu

¹⁴³⁹ *Iesus filius Syrach*, in: BF I, Nr. 172, S. 164. Siehe dazu hier S. 218.

¹⁴⁴⁰ Siehe FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag, Bd. I, S. 78-132; ELM, Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Františku und San Damiano, S. 241-44; KRAFFT, S. 408-415.

¹⁴⁴¹ 1.-10.6.1228 *Cum apud Romanam ecclesiam*, in: Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae II, Nr. 317, S. 313.

¹⁴⁴² Genauer dazu FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, Bd. I, S. 124-32.

¹⁴⁴³ Siehe dazu EBD., S. 142-53; 190-93.

¹⁴⁴⁴ *Agnes enim Agnetem beatissimam imitata, te nullatenus quamvis delicta, et juvenis permisisti seculi decipi blandimentis, aut potential, vel gloria temporalis seduci, sed pro nibilo ducens mundi favores, et rerum affluentiam terrenarum, carnem coegisti spiritui deservire, ut abdicatis transitoriis universis, coelesti sponso in religione pauperum monialium inclusarum elegeris in munditia cordis, et corporis famulari, illi voto solemni te dedicans et eius ancilla fieri cupiens ex regina, qui celsitudinem divinitatis humilians et formam servi suscipiens exaltat humiles in salutem.* BF I, S. 134-35; Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae, Bd. III/1, Nr. 79, S. 85-87.

dienen. Da wurde sie von himmlischer Fröhlichkeit durchströmt und sprach: 'Das ist es, was ich begehre, das ist es, was ich aus ganzem Herzen erschne.'¹⁴⁴⁵

Nachdem Agnes Einblick in Klaras Lebensweise erlangt hat, wandte sie sich mit der Bitte an Gregor, dass ihre Gemeinschaft wie San Damiano anstelle der Benediktsregel allein die *forma vivendi* befolgen dürfe. Er Papst lehnte ab, indem er auf den unausgereiften Zustand des Texts hinwies und Agnes zum Festhalten am *cultus obedientiae* ermahnte.¹⁴⁴⁶ Sie folgte seiner Weisung, wiederholte aber nach Gregors Tod ihre Bitte vor Innozenz IV., der ihr ebenfalls die Erlaubnis verweigerte.¹⁴⁴⁷ Klara soll er hingegen ihren Regelvorschlag bestätigt haben, doch sollte dieser nur für den Konvent von San Damiano Gültigkeit besitzen. Die Agneslegende behauptet jedoch, dass Klara den Wortlaut ihrer Regel unmittelbar nach der Approbation nach Prag sandte und Alexander IV. den böhmischen Schwestern die Zusage erteilte, die Klararegel zu befolgen:

„Gleichsam als Angeld erbenschaftlicher Nachfolge sandte sie [Klara] ihr ihre Regel, die durch Papst Innozenz IV. seligen Andenkens bestätigt worden war. Diese nahm das Lamm Christi ergeben auf und erlangte neuerlich durch Herrn Alexander IV. glücklichen Andenkens für sich und die Schwestern ihres Klosters auf immerwährende Zeiten die Bestätigung.“¹⁴⁴⁸

Da Klara zwei Tage nach der päpstlichen Bestätigung verstarb, ist es recht unwahrscheinlich, dass sie Agnes das Regelwerk zukommen ließ. Glaubhafter erscheint mir die Deutung von Christian-Frederik FELSKAU, der die Textstelle als „Versuch eines Traditionsaufbaus“ interpretiert, mit der die Prinzessin und das von ihr gestiftete Kloster in eine persönliche und damit bindende Beziehung zur Ordensgründerin und ihrer Regel gesetzt werden sollte.¹⁴⁴⁹ Ob und wie intensiv der Kontakt zwischen Agnes und Klara tatsächlich war, bleibt angesichts der umstrittenen Authentizität des Briefwechsels im Unklaren. Die Tatsache jedoch, dass Agnes ihre Stiftung umfangreich ausstattete, während eines pompösen Festes den Schleier nahm und auch im Kloster ihren dynastischen Status nie aus dem Blick verlor, zeigt, dass sie verglichen mit Klara eher konventionelle Vorstellungen von der weiblichen *vita religiosa* hatte.¹⁴⁵⁰ Denn Klara hatte mit dem Verlassen des Elternhauses auch ihrem Stand entsagt. Die Basis ihrer Klostergründung waren gerade nicht Ein-

¹⁴⁴⁵ *Uolens igitur felix uirgo quod mente tractauerat cupito effectui mancipare, uocavit fratres minores quos intuitu dei pre ceteris religiosis ampliori prosequeretur affectu, petens ab ei informari e qualitate regule ordinis sancte Clare, que adhuc uiuens pro tunc circa ciuitatem Assisii apud sanctum Damianum inclusa cum sacris uirginibus morabatur, & quasi thus ardens in igne ac redolens in diebus estatis suarum odore uirtutum mundi climata respergebat. Edocta uero a fratribus quod regula memorata intrare uolentibus ordinem supradictum secundum tenorem sacri euangelii suadet omnia sua uendere et ea pauperibus erogare, Cristoque pauperi in paupertate & humilitate famulari, celesti munditate perfusa 'hoc est' ait 'quod cupio, hoc est quod totis precordiis concupisco.'* Vita beate Agnetis, in: SETON, Some new sources for the life of Blessed Agnes of Bohemia, S. 76-78; deutsche Übersetzung: SCHNEIDER, "Candor Lucis Eterne", S. 30.

¹⁴⁴⁶ *Angelis gaudium*, in: Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae, Bd. III/1, Nr. 189, S. 237. Zu der Bulle siehe FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, S. 295-302.

¹⁴⁴⁷ Siehe dazu EBD., S. 302-307.

¹⁴⁴⁸ [...] *regulamque suam per bone memorie Innocencium quartum confirmatam uelut pignus here ditarie successionis eidem transmisit. Quam agna Cristi deuote suscipiens denuo per felicitis recordacionis dominum Alexandrum quartum pro se & sororibus sui monasterii perpetuis temporibus obtinuit confirmari.* Vita beate Agnetis, in: SETON, Some new sources for the life of Blessed Agnes of Bohemia, Kap. IV.14-15, S. 84, deutsche Übersetzung zitiert nach: SCHNEIDER, "Candor Lucis Eterne", S. 35.

¹⁴⁴⁹ FELSKAU, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen, S. 310.

¹⁴⁵⁰ Genauer dazu ELM, Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Františku und San Damiano.

fluss und Besitzungen der Familien, sondern der wechselseitige Gehorsam, der zwischen Klara und ihren Schwestern sowie dem Poverello und seinen Brüdern bestand. Die Armut, auf der sie zeitlebens beharrte, sollte verhindern, dass ihr Kloster zu einer mächtigen Institution oder gar zu einem Spielball noch mächtigerer Institutionen wurde, wie es bei Frauenklöstern im Laufe der Geschichte häufig der Fall war. Vielmehr hatte sie dem engen Geflecht von Klosterbesitz und Beziehungen zu den Familien der Oberschichten, das mit politischem Einfluss und sozialen Verpflichtungen verbunden war, bewusst entgegenwirken wollen.¹⁴⁵¹ Das Beispiel der Agnes von Böhmen, die sich zwar um die Klaranachfolge bemüht hatte, die aber durch ihre frühklösterliche Ausbildung einen ganz anderen geistigen Hintergrund als die Gefährtin des Poverello hatte, ebenso wie die zahlreichen anderen hochadligen Frauen,¹⁴⁵² die sich in Klaras Nachfolge stellten, zeugt vom Unverständnis Klaras innovativer Lebensform gegenüber. Die Tatsache, dass der neue Frauenorden nördlich der Alpen vor allem von den führenden Herrscherhäusern gefördert wurde,¹⁴⁵³ zeigt, dass sie keinen wesentlichen Unterschied zu früheren Orden sahen, sondern die Klarissen gerne mit ihren Memorialstiftungen bedachten, wodurch Klaras *vita religiosa* konterkariert und ins Gegenteil verkehrt wurde. Auch in den aufblühenden Städten erfüllte der Orden neben wichtigen religiösen, vor allem familienpolitische Aufgaben. Zwar gab es auch am Ende des 13. Jahrhunderts noch einzelne Klöster, die sich auf Klaras Armutsideal beriefen, wesentlich größer war jedoch die Anhängerschaft des päpstlich geschaffenen Damiansordens.

Einen Zustrom von Kommunitäten erhielt der Klarissenorden nach dem Zweiten Konzil von Lyon 1274. Denn dieses bedrohte zahlreiche neuentstandene Bettelklöster, wie die Konvente der Magdalenerinnen, und Beginengemeinschaften, ausgenommen den Dominikaner- und Franziskanerinnen, in ihrer Existenz, so dass sie infolgedessen meist die Klarissenregel annahmen. Hier bedarf es allerdings weiterer Regionalstudien, denn der Beginenforscher Jörg VOIGT konnte dieses Vorgehen für die Stadt Thüringen nicht bestätigen.¹⁴⁵⁴ In Italien dürfte es so gehandhabt worden sein, denn dort befanden sich mehr als die Hälfte aller Klarissenklöster.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵¹ SCHLOTHEUBER, Armut, Demut und Klausur, S. 86.

¹⁴⁵² Siehe hierzu bes. die Studien von KLANICZAY. Wie z.B.: The Cult of Dynastic Saints in Central Europe; Holy rulers and blessed princesses; I Modelli di Santità Femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia.

¹⁴⁵³ Die noch immer maßgebliche Studie zu den Klarissen in Deutschland stammt von WAUER, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen. Daneben gibt es vor allem Einzeluntersuchungen zu bestimmten Regionen oder Klöstern, wie z.B. VOIGT, Religiöse Frauengemeinschaften und Franziskaner. Zu weiterführender Literatur siehe Ebd. sowie BERG, Bibliographie zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen, Bd. 1, S. 141-149.

¹⁴⁵⁴ VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 173-314.

¹⁴⁵⁵ Zur Ausbreitung des Ordens siehe RUSCONI, L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, S. 264-313.

Für die Rückbesinnung der Klarissen auf ihre Ordensmutter setzte sich als eine der Ersten Sancha von Neapel ein. Als sie 1310 mit ihrem Ehemann Robert von Anjou die Stadt Neapel erreichte, gaben sie gemeinsam eine Klarikirche in Auftrag, die alle früheren an Größe übertraf und als Begräbnisort für die Dynastie gedacht war. Außerdem ließen sie ein riesiges Doppelkloster errichten. Die dort lebenden Schwestern befolgten nach Sanchas Willen nicht die damals übliche Regel Urbans, sondern lebten nach der von Innozenz IV. 1247 verfassten und approbierten Regel. Cristina ANDENNA hat nach dem Grund dafür gefragt, wo doch die Größe der Anlage verriet, dass es der Königin kaum um eine Rückbesinnung auf die apostolische Armut gegangen sein konnte.¹⁴⁵⁶ Sie glaubt, dies geschah, weil mit der Innozenzregel die Anbindung an die Franziskaner garantiert war. Innerhalb weniger Jahre wurde das Kloster zu einem Zentrum der Spiritualen,¹⁴⁵⁷ worauf Papst Johannes XXII. den Konvent der Verfügungsgewalt der Königin entzog und es dem Heiligen Stuhl unterstellte. Sanchas administrative Maßnahmen wurden schrittweise zurückgenommen und 1318 von Benedikt XXII. ganz aufgehoben. Noch im selben Jahr kam es zur Schließung des Brüderkonvents, nurmehr sechs Minoriten wurden für die Ausübung der Liturgie im Kloster belassen. Sancha widmete sich daraufhin neuen Klosterprojekten, unter denen die 1338 in Neapel erfolgte Gründung des Klarissenklosters *Santa Croce* herausragt. Die Verehrung der Spiritualen hatte in ihr den Wunsch hervorgerufen, das Leben des Poverello nachzuahmen, wobei sie auf die Spuren der heiligen Klara gestoßen war. Für ihre Neugründung erbat sie deshalb einige Schwestern aus dem Kloster San Damiano in Assisi, um eine authentische Lebensweise einzuführen. Der Papst erfüllte ihren Wunsch und bestätigte dem Kloster die Annahme der *prima regula dictae sanctae per felicitis recordationis Innocentium papam IV.*,¹⁴⁵⁸ wobei es sich um jene Regel handelte, die Innozenz Klara auf dem Totenbett bestätigt hatte und die nur für den Konvent San Damiano galt. Zu den Gelübden, die die Eintrittswilligen ablegen mussten, gehörte auch das Versprechen der strengen Klausur, die damals offenbar als unverzichtbarer Teil weiblichen Religiosentums galt. Später führte Sancha ein strenges Armutskonzept in Santa Croce ein und nahm, nach dem Tod Roberts von Anjous 1344, selbst den Schleier. Allerdings hielt sie es mit der Klausur nicht so genau, denn sie ließ sich das Privileg erteilen, das Kloster Zwecks Visitation anderer Klöster verlassen zu dürfen, woran deutlich wird, dass sie unter Klaras Ideal nicht die streng abgeschirmte *vita contemplativa* verstand.

Mehr als siebenzig Jahre später geriet Klaras Lebensweise im Zuge der Observanzbewegung erneut ins Gedächtnis¹⁴⁵⁹ und diente nun als Modell für franziskanische Idealisten, die sich auf die

¹⁴⁵⁶ Der Bau repräsentierte ihre Verehrung gegenüber den Spiritualen.

¹⁴⁵⁷ Siehe dazu WÜRTH, *Altera Elisabeth. Königin Sancia von Neapel (1286-1345) und die Franziskaner.*

¹⁴⁵⁸ Vgl. ANDENNA, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani*, S. 167.

¹⁴⁵⁹ Siehe dazu den Aufsatz von MARINI, *Il recupero di Chiara nella osservanza.*

Schriften der Heiligen beriefen und eine Rückkehr zu den Anfängen des Ordens forderten. Damals nahmen einige Kommunitäten erneut die Klararegel an, die, meist in Verbindung mit Klaras Schriften, sowohl in Latein als auch in der Volkssprache Verbreitung fand. 1521 verfasste der der Observanz anhängende Bruder Mariano von Florenz ein *Compendium chronicarum*, bei welches es sich um die erste Chronik des Klarissenordens handelt, die gleichzeitig eine der Hauptquellen für die frühen Terziaren ist.¹⁴⁶⁰ Im ersten Teil beschreibt Mariano die Gründung von San Damiano und die weiterer Gemeinschaften sowie die Rolle des Papstes bei der Institutionalisierung des Ordens. Den zweiten Teil hat er den Lebensbeschreibungen einzelner Personen gewidmet. Agnes von Böhmen sowie einige andere heute weniger bekannte Frauen, die zum Großteil im 15. Jahrhundert während der Zeit der Observanz gelebt haben, werden dort als wahre Nachfolgerinnen von Klara und Franziskus präsentiert.

5.7. La Vie de la bienheureuse Isabelle de France soeur du roy S. Loys fondatrice de Longchamp (1283)

Als exemplarisches Beispiel einer frühen `Klaranachfolgerin` wird im Folgenden die zeitnah zum Leben ihrer Protagonistin entstandene Vita Isabellas von Frankreich in den Blick genommen, die besonders interessant ist, weil es sich bei der Hagiographin erstmals um eine Frau handelt. Agnes von Harcourt schrieb in altfranzösisch. Ihre Schriften sind die ältesten uns aus dieser Region überlieferten, volkssprachlichen Texte einer weiblichen Religiösen, die in Verbindung zu den Bettelorden stand.¹⁴⁶¹

5.7.1. Zur Autorin der Vita Agnes von Harcourt (1240er - 1291)

Agnes von Harcourt, die vermutlich in den 1240er Jahren geboren wurde,¹⁴⁶² entstammt einer bedeutenden königsnahen, normannischen Adelsfamilie. Ihr Vater Baron Jean I. († 5. November 1288) von Harcourt war Vizegraf von Saint-Sauveur, Herr von Harcourt und Elbeuf. Er hatte an zwei Kreuzzügen teilgenommen und an der Seite des französischen Königs gekämpft. 1257 stiftete er in der Nähe der Burg Harcourt die Augustinerpriorei Notre-Dame du Parc, die ihm nach seinem Tod als Grablege diente. Agnes Mutter Alix de Beaumont († 4. Oktober 1275) war eine

¹⁴⁶⁰ Mariano von Florentia, *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum*. Siehe auch VAN DEN WYNGAERT, *De sanctis et beatis tertii ordinis iuxta Fr. Mariani Florentini*.

¹⁴⁶¹ Andere weibliche Autorinnen, die ebenfalls in Frankreich lebten und in der Volkssprache hagiographische Texte verfassten, sind Felipa von Porcelet und Marguerite von Oingt. Zu den Autorinnen siehe den im Internet veröffentlichten Aufsatz von FIELD, *Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marguerite of Oingt, woman writing about woman at the end of the thirteenth century*.

¹⁴⁶² Zur Biographie der Agnes von Harcourt siehe FIELD, *The Writings of Agnes of Harcourt*, S. 3-8. Zu ihrer Familie EBD., S. 3-4. Zu dem Geschlecht der Harcourt siehe DE LA ROQUE, *Histoire généalogique de la maison de Harcourt*; LE NOIR, *Preuves généalogiques et historiques de la Maison d'Harcourt*; MARTIN, *Histoire et Généalogie de la Maison d'Harcourt*.

Tochter des königlichen Kammerherren Jean de Beaumont. Sie schenkte ihrem Gemahl elf Kinder, von denen jedoch die meisten noch im Kindesalter starben. Die Überlebenden machten Karriere im militärischen, politischen oder kirchlichen Bereich. Einer von Agnes Brüdern, Jean II. d'Harcourt, war Marschall von Frankreich. Der jüngere Bruder selben Namens begleitete seinen Vater auf den Kreuzzügen und starb 1302 auf einem Feldzug in Sizilien, wohin er Karl von Valois gefolgt war. Die Brüder Raoul, Robert und Guy hatten dagegen wichtige Kirchenämter inne und fungierten als Ratgeber der Könige Philip III. und Philip IV. Raoul war Erzdiakon von Coutances und Rouen, Begründer des Kollegs von Harcourt wie auch des Kollegs von Lisieux, Robert amtierte als Bischof von Coutances und Guy war Bischof von Lisieux. Es ist wahrscheinlich, dass Agnes aufgrund der königsnahen Stellung ihrer Familie vor ihrem Klostereintritt in Longchamp zum Kreis der Hofdamen der Prinzessin Isabella von Frankreich gehört hatte. Gemeinsam mit ihrer Tante Jeanne war sie offenbar eine der ersten Nonnen, die das neugegründete Kloster Longchamp 1260 besiedelten. Nur wenige Jahre später wurde Agnes zur Äbtissin gewählt und trat sogar nach einigen Jahren noch eine zweite Amtszeit an.¹⁴⁶³ Sicher waren ihre weitreichenden Beziehungen zum Herrscherhaus sowie zu anderen geistlichen Einrichtungen, von denen erhaltene Archivdokumente zeugen,¹⁴⁶⁴ der Grund für ihre Wiederwahl. Agnes starb vermutlich am 25. November 1291.¹⁴⁶⁵ Später stand ihre jüngere Schwester Jeanne von Harcourt dem Kloster als Äbtissin vor.

Agnes von Harcourt hat zwei bedeutende Texte verfasst.¹⁴⁶⁶ Eine auf den 4. Dezember 1282 datierte Schrift an König Ludwig IX.¹⁴⁶⁷ (1226 bis 1270) und das Kloster Longchamp¹⁴⁶⁸ sowie die Vita der Klosterstifterin „*La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France*“, die sie auf Anfrage von Isabellas Bruder Karl I. von Anjou¹⁴⁶⁹ (1246-1285), eventuell im Jahr seiner

¹⁴⁶³ FIELD geht davon aus, dass ihr Abbatiat wenigstens von 1266-1270 und höchstens von 1264-1275 andauerte. Ihre zweite Amtsperiode legt FIELD in die Zeit von 1281-1287. FIELD, *The Writings of Agnes of Harcourt*, S. 5-6 sowie DERS., *Agnes of Harcourt, Felipa of Porcellet, and Marguerite of Oingt*, S. 5.

¹⁴⁶⁴ Es haben sich über 100 Dokumente aus der Zeit von der Klostergründung bis zum Ende des 13. Jh.'s erhalten. In den Akten ist Agnes von Harcourt die einzig namentlich genannte Äbtissin. EBD., S. 8.

¹⁴⁶⁵ Bislang kursierten zwei Todesangaben, der 25. November 1289 oder 1291. FIELD fand im Nekrolog von Longchamp als zeitliche Angabe des Todes nur den 15. November ohne Jahresangabe. Da ein Dokument im französischen Nationalarchiv belegt, dass Agnes im März 1290 noch gelebt hat, legt er ihren Tod ins Jahr 1291. FIELD, *The Writings of Agnes of Harcourt*, S. 7.

¹⁴⁶⁶ Einen Hinweis auf ihre Bildung gibt ein Klosterinventar von 1305. Demzufolge besaß Agnes neben der üblichen religiösen Literatur auch ein Predigtbuch. Wie weit ihr Wissen reichte, ob sie Latein verstand und lesen konnte, kann daraus allerdings nicht ermittelt werden. Näher dazu EBD.

¹⁴⁶⁷ Ludwig IX. (genannt der Heilige) zählt zu den einflussreichsten Herrschern des Mittelalters. Le Goff hat ihm eine umfangreiche Biographie gewidmet.

¹⁴⁶⁸ Dieser Brief ist erstmals ediert in: FIELD, *The Writings of Agnes of Harcourt*, S. 46-49. Die Edition basiert auf der frühesten erhaltenen Handschrift, die sich in einem Manuskript befindet, welches heute in der Bibliothèque nationale de France in Paris aufbewahrt wird, Ms. fr. 11662, ff. 40r-41v. Die Handschrift enthält Schriften über Isabella und das Kloster Longchamp und wurde seit der Mitte des 15. Jh.'s immer wieder ergänzt.

¹⁴⁶⁹ Zu Karl I. von Anjou siehe DUNBABIN, *Charles I of Anjou, Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe*; HERDE, *Karl I. von Anjou*.

Anwesenheit in Paris 1283, geschrieben hat.¹⁴⁷⁰ Sean L. FIELD nimmt an, dass der Anlass für die Schriften der von Papst Gregor X. (1271 bis 1276) ins Leben gerufen und dann ins Stocken geratene Kanonisationsprozess des 1270 im Geruch der Heiligkeit verstorbenen Ludwig IX. (Isabellas älterer Bruder) gewesen sei, was mir in Anbetracht der Rolle, die er in beiden Texten spielt (er wird als Gründer von Longchamp bezeichnet), plausibel erscheint.¹⁴⁷¹ Der Prozess wurde Jahre später mit Erfolg zu Ende gebracht, was sich primär aus den Beziehungen, die damals zwischen Papst und französischem Königshof bestanden, erklärt. Karl von Anjou hatte die am 22. Februar 1281 erfolgte Papstwahl durch die Präsenz seiner Truppen beeinflusst, worauf sein Wunsch kandidat, der Franzose Simon von Brie, als Papst Martin IV., den apostolischen Stuhl bestieg. Simon hatte lange Zeit als päpstlicher Legat am Königshof von Frankreich zugebracht und die Herrschaft Karls von Anjou, den er zum römischen Senator auf Lebenszeit ernannte, maßgeblich unterstützt. Er brachte neuen Schwung in den Heiligsprechungsprozess, indem er eine erneute Untersuchung anordnete, die vom Mai 1282 bis zum März 1283 dauerte und bei der 368 Zeugen über Leben und Wunder des Verstorbenen befragt wurden. Doch Martin starb noch vor Abschluss des Verfahrens 1285 und erst einer seiner Nachfolger, Bonifatius VIII. (1294-1303), erhob Ludwig IX. im August 1297 zur Ehre der Altäre.

Der Brief der Agnes von Harcourt an König Ludwig IX. und Longchamp

Wahrscheinlich verfasste Agnes von Harcourt während der Untersuchung über das heiliggemäße Leben des verstorbenen Königs im Dezember 1282 den an Ludwig und ihr Kloster gerichteten Text, der der Memoria des Heiligen, als dem Hauptförderer von Longchamp galt. Sie berichtete, dass Ludwig den Grundstein der Klosterkirche gesetzt habe, gefolgt von seiner Frau Margarete, ihrem gemeinsamen ältesten Sohn Ludwig, sowie seiner Schwester Isabella, die den vierten Stein legte. Daraufhin seien drei weiße Tauben herangeflogen und Margareta habe zu ihrer Schwägerin Isabella gesagt, dass dies ein Zeichen für die Anwesenheit der Heiligen Dreifaltigkeit sei. Sie selbst (Schwester Agnes von Harcourt), Schwester Isabella von Reims, Schwester Juliane, Schwester Mahaut von Gondarville sowie zahlreiche andere Schwestern hätten diese Worte aus

¹⁴⁷⁰ Von der Vita existiert keine einzige Handschrift mehr, es gibt lediglich eine frühe Edition aus dem 17. Jh., auf deren Grundlage im 18. Jh. eine lateinische Übersetzung angefertigt wurde. Agnes d'Harcourt, La vie d'Isabelle soeur de S. Louys, fondatrice de l'Abbaye de Longchamp; Vita B. Elisabethae seu Isabellae Virginis, in: AASS, S. 787-809; PARIS, Agnès d'Harcourt, abbesse de Longchamp. Die jüngste Edition der Vita mitsamt ihrer Übersetzung ins Englische stammt von FIELD, La vie de notre sainte et benoîte dame et mere Madame Yzabeau de France, in: DERS., The Writings of Agnes of Harcourt, S. 52-93. Zu früheren Editionen und FIELDs eigener, siehe EBD., S. 24-33. Die groben Eckdaten der Vitenentstehung richten sich nach dem Lebensende der beiden Akteure, Isabella von Frankreich und Karl von Anjou. Isabella war im Februar 1270 und Karl am 7. Januar 1285 gestorben. Da im Text zudem Philip III. als König benannt wird, kann die Vita nicht nach 1285 entstanden sein, denn Philip starb am 5. Oktober 1285. Allein schon aufgrund der umfangreichen posthumen Mirakel der Vita ging FIELD von einer Entstehung nicht vor 1280 aus. FIELD, The Writings of Agnes of Harcourt, S. 10.

¹⁴⁷¹ Zu Ludwigs Kanonisationsprozess siehe KRAFFT, Papststunde und Heiligsprechung, S. 624-74 sowie LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 265-69. Zu Ludwigs Heiligenbild EBD., S. 288-319.

dem Mund der Königin vernommen.¹⁴⁷² Agnes rühmte Ludwig weiterhin dafür, dass er bei der Einsegnung der Schwestern persönlich anwesend war und die Nonnen häufig besuchte. Wenn sie sich im Kapitel versammelten, setzte er sich in gleicher Höhe zu ihnen und unterrichtete sie, indem er ihnen das Vorbild von Franziskus, Klara und anderen Heiligen ans Herz legte, damit sie nach eben solcher Perfektion wie diese streben mögen. Bei seinen Besuchen im Kloster erkundigte er sich vor allem nach den Kranken und nach den Nahrungsvorräten der Schwestern. Erblickte er seine Schwester Isabella im Habit der Nonnen in der Klosterkirche, so rief dies bei ihm eine verstärkte Andacht hervor. Begab er sich auf eine weit entfernte Reise, so kam er zuvor ins Kloster und bat die Nonnen um ihre Fürsprache. Agnes beendete den Brief mit einem an Ludwig gerichteten Dank für seine zahlreichen Spenden, unter denen sich auch Reliquien des wahren Kreuzes befanden. Auf signifikante Art und Weise schilderte sie die Heiligkeit Ludwigs IX. und fügte sogar einige Mirakel hinzu, indem sie bezeugt, dass er einige Schwestern von schwerer Krankheit heilte.¹⁴⁷³

Karl von Anjou beauftragt Agnes mit der Abfassung der Isabellavita

Karl von Anjou, der zu der Zeit die Heiligsprechung seines Bruders maßgeblich forcierte¹⁴⁷⁴ und 1282 auch als Zeuge in seinem Prozess aussagte, muss von diesem Brief erfahren und Agnes den Auftrag erteilt haben, die Vita seiner Schwester zu verfassen, denn die Verehrung zweier seiner nächsten Angehörigen hätte seiner eigenen Herrschaftslegitimation in Sizilien einen ungemeinen Vorteil verschafft.¹⁴⁷⁵ Indem er sich auf seinen Namenspatron und heiligen Ahnen Karl den Großen berief, setzte er alles daran, seine Familie mit der Aura der Heiligkeit zu umgeben. Seine Mutter Blanka von Kastilien, welche direkt von Karl dem Großen abstammte und im Zisterzienserhabit gestorben war, galt ihm als Ursprungsquell der *Sanctitas*, seine Brüder Ludwig,

¹⁴⁷² Der Brief beginnt: „*Nous faisons assavoir a tous ceulx qui ces lettres verront que nostre tres reverend et saint pere monseigneur le roy Loÿs fonda nostre eglise et mist de sa propre main la premiere pierre ou fundement.*“ Wenig später heißt es: „*Icellui nostre tre reverend et saint pere monseigneur le roy Loÿs fut present moult devotement quant nous entrasmes en la religion et nous enloist. Et assez tost apres il entra par devers nous, si comme il y pouoit entrer parmy nostre ruyne par le congié de monseigneur le pape. Et ma dame Ysabel sa bonne seur, nostre sainte mere, fut en sa compaignie. Nous fusmes ensemble devant lui en chapitre. Il se assit aussi bas comme nous, et nous fist le premier sermon et enseignement que nous eussions eu puis que nous y estions // entrees, et disoit que nous devions prendre exemple a monseigneur saint François et a ma dame sainte Clere et aux aultres sains qui vesquirent si saintement et si parfaitement et que nous devions commencer si hault que les autres qui vendroient après nous n’y peussent atteindre, et que nous devions estre mirouer a toutes les autres femmes de religion et mener telle vie que les autres y peussent prendre bon exemple. Et adonc et autres fois il nous dist moult de bonnes paroles qui longues seroient a raconter [...].*“ Brief an Ludwig IX. und Longchamp (im folgenden BrLIXL zitiert). Zitiert nach der zweisprachigen (altfranzösisch-englisch) Edition von FIELD, *The Writing of Agnes of Harcourt*.

¹⁴⁷³ „*Et plusieurs de nous tenons fermement qu’il nous a garies de fievers et d’autres grans maladies.*“ EBD.

¹⁴⁷⁴ VAUCHEZ und LE GOFF berichten über die dreiste Heiligenpolitik, mit der Karl seine Herrschaft legitimieren wollte, *Sainthood in the Later Middle Ages*, S. 181-82; Ludwig der Heilige, S. 262-69.

¹⁴⁷⁵ In der Ludwigsvita des Guillaume de Nangis ist Karl von Anjou ein eigenes Kapitel gewidmet. Dazu DELABORDE, *Vie de Saint Louis par Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la Reine Marguerite*, S. 132. VAUCHEZ bezeichnete Familien, die sich auf zahlreiche heilige Ahnen berufen konnten, als *beata stirps* oder „holy lineage“. VAUCHEZ, *Sainthood in the Later Middle Ages*, S. 182. Vgl. FIELD, *Isabelle of France*, S. 148; HERDE, *Karl I. von Anjou*, 34-108. Ausführlich mit der Herrschaft Karls I. von Anjou in Italien beschäftigt sich das jüngst erschienene Buch von DUNABIN, *The French in the Kingdom of Sicily, 1266-1305*.

Robert und Alfons betrachtete er als Märtyrer¹⁴⁷⁶ und er hoffte, durch eine Vita könne auch seine fromme Schwester Isabella von der kapetingischen Heiligkeit zeugen.

Der realpolitische Hintergrund von Karls Heiligenpropaganda war, dass neben ihm mit Peter III. von Aragón (1276-1285) noch ein weiterer Kandidat für den sizilianischen Thron bereit stand. Dieser war mit Constantia († 1302), der Tochter Manfreds von Hohenstaufen und Enkeltochter Friedrichs II., verheiratet und hatte durch sie das Anrecht auf Sizilien geerbt. Karl gelang es dennoch mit Hilfe des Papsttums, sich durchzusetzen, doch seine Herrschaft in Sizilien endete jäh, als sich die Sizilianer mit Peters Unterstützung 1282 in der Sizilianischen Vesper gegen ihn erhoben. Peter nahm daraufhin die ihm von sizilianischen Adligen angebotene Krone an und wurde am 4. September in Palermo zum König Peter I. (1282-85) von Sizilien proklamiert. Karl von Anjou hatte seitdem nur noch die Herrschaft über den festländischen Anteil im Königreich Neapel inne. Sein Vorteil war, dass er den Papst auf seiner Seite hatte, der Peter exkommunizierte und Sizilien im November 1282 unter das Interdikt stellte. Daraufhin begab sich Karl im April 1283, um Unterstützung gegen Peter zu gewinnen, nach Frankreich, wo er mehrere Monate am Hof Philips III. verbrachte. Nachdem er sich mit Peter geeinigt hatte, die Frage auf dem Schlachtfeld auszutragen, weilte er wiederum kurze Zeit in Paris. Während dessen scheint er Agnes von Harcourt um die Abfassung der Isabellavita gebeten zu haben, wohl weil er sich unter Verweis auf die zahlreichen Heiligen seiner Dynastie einen Kontrast zum exkommunizierten Haus von Aragon versprach. Trotz dieser Bemühungen gelang es ihm nicht, die Spanier aus Sizilien zu vertreiben. Sie sollten bis zum Frieden von Utrecht im Jahre 1713 das Königreich regieren.

5.7.2. Zum Leben Isabellas von Frankreich

Karls Schwester Isabella wurde 1225 als einzige Tochter des französischen Königs Ludwig VIII. (1223-1226) und seiner Gemahlin Blanka von Kastilien († 1252) geboren.¹⁴⁷⁷ Ihre Brüder Ludwig (* 1214), Robert (*1216) und Alfons (*1220) waren älter als sie, Karl dagegen kam 1227 wenige Monate nach dem Tod des Vaters († im November 1226) zur Welt. Daraufhin übernahm Blanka die Herrschaft und ließ den damals erst zwölf Jahre alten Ludwig zum König krönen (1226-1270). Um seine umstrittene Regentschaft zu stabilisieren¹⁴⁷⁸ und die Unterstützung der Vasallen

¹⁴⁷⁶ Vgl. DUNBABIN, Charles I of Anjou, S. 231. Zum religiösen Selbstverständnis des Geschlechts siehe MICHALSKY, Memoria und Repräsentation - Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien, S. 61-84.

¹⁴⁷⁷ Zu Isabellas Biographie siehe die Arbeiten von FIELD, Isabelle of France, Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century; The princess, the abbess, and the friars, Isabelle of France (1225-1270) and the course of thirteenth-century religious history; New Evidence for the Life of Isabelle of France; The Writings of Agnes of Harcourt: The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp.

¹⁴⁷⁸ Ausführlich zu dieser Zeit LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 63-92.

zu erhalten, versprach sie im Frühjahr 1227 die damals fünfjährige Isabella dem Sohn des Grafen Hugo von La Marche und Angoulême, Hugo von Lusignan.¹⁴⁷⁹

Blanka von Kastilien erzog ihre Kinder moralisch streng und religiös.¹⁴⁸⁰ Dennoch stand bei der Familienpolitik für sie das Wohl des Königtums an oberster Stelle. Deshalb wurde Isabella, nachdem ihre Verlobung mit Hugo von Lusignan gelöst worden war, zum Spielball bei einer weitaus wichtigeren, weil politisch hochgradig bedeutsamen Eheverbindung. 1243 sollte sie Konrad von Hohenstaufen († 1254), den Sohn Kaiser Friedrichs II. (1220-1250) ehelichen. Papst Innozenz IV. wandte sich deshalb persönlich an Isabella und bat sie mit Nachdruck darum, der Eheschließung zuzustimmen, hoffte er doch, ein Bündnis zwischen dem kuriennahen französischen Königshaus und dem Sohn des deutschen Kaisers würde dem langjährigen Zwist zwischen Papst und Kaiser ein Ende bereiten. Doch Isabella verweigerte jegliche Heirat und legte nach dem Tod ihrer Mutter am 26. Mai 1254 vor Innozenz das Keuschheitsgelübde ab. Unter geänderten politischen Verhältnissen (Konrad von Hohenstaufen war am 21.05. 1254 gestorben) pries er nun ihre Entscheidung mit der Bulle *Sanctae virginittatis propositum*.¹⁴⁸¹

Sanctae virginittatis propositum und andere Schriftstücke als Zeugnisse päpstlichen Bemühens um die Gunst der Königstochter

Die Bulle erinnert ihrem Inhalt nach an die frühe Liturgie zur Jungfrauenweihe, denn voller Freude verkündet sie, dass die Prinzessin ihren Körper zu einem Tempel des Allerhöchsten und einem Sanktuarium des Heiligen Geistes machen will. Innozenz bezeichnet Isabella als kluge Jungfrau, die in Nachahmung der Engel nach Erlösung strebt. Jedoch warnt er im gleichen Atemzug vor einer zu großen Missachtung des Ehestands, wie sie in der dualistischen Lehre der Katharer aufscheint,¹⁴⁸² war es ihm doch bewusst, dass er sie zehn Jahre zuvor noch selbst hatte zur Ehe drängen wollen. Es ist anzunehmen, dass sich Innozenz' überschwängliches Lob nicht auf die Freude über Isabellas religiöse Lebenswahl beschränkte, sondern, ebenso wie zahlreiche andere zeitgenössische Preisungen von Mitgliedern des französischen Königshauses, politischen Hintergrund hatte. Denn seit Gregors IX. Machtkampf mit dem Stauferkaiser Friedrich II. versuchten die Päpste, die angeblich uralte Verbundenheit mit dem kapetingischen Königshaus neu zu beleben. Um Ludwig IX. aus seiner neutralen Position herauszulocken, griffen sie auf den französischen Königskult zurück. Zwar gelang es nicht, Ludwig zu einem Nachfolger der Staufer

¹⁴⁷⁹ Vertrag von Vendôme, siehe dazu FIELD, Isabelle of France, S. 15-18; LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 81-82.

¹⁴⁸⁰ Karl von Anjou sagte im Kanonisationsprozess Ludwigs des Heiligen aus, seine Schwester wäre von Blanka mit der gleichen Aufmerksamkeit wie ihre Brüder erzogen wurden. CAROLUS-BARRÉ, Le procès de canonisation de saint Louis, S. 68.

¹⁴⁸¹ Die Bulle ist ediert, in: FIELD, New Evidence for the Life of Isabelle of France, S. 120-22. Zu der Bulle siehe DERS., Isabelle of France, S. 46-49.

¹⁴⁸² Die Bulle ist ediert, in: FIELD, New Evidence for the Life of Isabelle of France, S. 128-29. Zu der Bulle siehe DERS., Isabelle of France, S. 46-49.

zu machen, doch konnte stattdessen sein Bruder Karl von Anjou gewonnen werden. Urban IV.¹⁴⁸³ begrüßte ihn „als segensreichen Sohn des `allerchristlichsten Königreichs`, als Befreier der Kirche vom Druck ihrer Feinde“, wobei er „die Übertragung des Königreichs Sizilien an ihn mit dem Übergang des Römischen Reiches von den Griechen auf die Deutschen in der Person Karls des Großen verglich“.¹⁴⁸⁴ In gleicher Weise bemühten sich die Päpste um Isabellas Gunst, denn offenbar bedeutete ihre Entscheidung für die *virginitas* nicht, dass sie auch von ihrem königlichem Rang Abschied nahm. 1253 gewährte ihr Innozenz das Privileg, sich ihren Beichtvater frei wählen zu können. Am 26. Mai des Folgejahres erging an den franziskanischen Provinzialminister des Reichs, Geoffrey von Brie, die Bulle *Decens ad debitum*.¹⁴⁸⁵ In dem Schreiben berichtete Innozenz über Isabellas vorbildlichen Lebenswandel und forderte den Minister auf, ihrem Wunsch Folge zu leisten und einige seiner Brüder als Beichtväter abzustellen.¹⁴⁸⁶ Isabella beschloss daraufhin, ihre Mitgift für den Bau eines Klosters zu stiften. Ihr königlicher Bruder unterstützte sie dabei, indem er ein westlich von Paris, am Rande des Waldes von Rouvray gelegenes langgestrecktes Feld (frz. *long champ*) erwarb und am 10. Juni 1256 eigenhändig den Grundstein für die Abtei „von der Demut der seligen Maria“ (*Humilité-Notre-Dame*) legte. Im Juni 1260 bezogen die ersten meist adligen Schwestern den Konvent. Reimser Klarissen aus dem Kloster Sankt Elisabeth wiesen sie in ihre Lebensweise ein. Isabella selbst ist der Kommunität freilich nie beigetreten, sondern lebte als adlige Büsserin in einer bescheidenen Residenz, die sich auf dem Konventsgelände befand und traf sich regelmäßig mit ihrem franziskanischen Beichtvater. Von dort aus übte sie großen Einfluss auf den königlichen Hof sowie bedeutende Geistliche aus.¹⁴⁸⁷ Dem Vorbild der heiligen Klara von Assisi folgend, verfasste sie Mitte der fünfziger Jahre unter Anleitung eines illustren Teams bedeutender Franziskanertheologen eine eigene Regel für Longchamp.¹⁴⁸⁸ Zu dem Gremium gehörten: Bonaventura von Bagnoregio, William von Meliton, William von Harcomboung und ihr Beichtvater Eudes von Rosny, allesamt Magister an der Pariser Universität.¹⁴⁸⁹

¹⁴⁸³ Urban war der erste französische Papst des Jahrhunderts. Auf ihn geht die Belehnung des Grafen Karl von Anjou mit dem Königreich Sizilien zurück. Dieses mit Frankreich eingegangene Bündnis war der Anfang der französischen Abhängigkeit des Papsttums, die im Avignonesischen Papsttum ihren Höhepunkt fand. Zum Bündnis der Kirche mit Karl von Anjou, wie es sich in den Augen der mittelalterlichen Geschichtsschreiber darstellte, siehe HERDE, Guelfen und Neoguelfen, S. 42-84.

¹⁴⁸⁴ HERDE, Guelfen und Neoguelfen, S.43-44. Im Laufe der Jahre geriet die anfängliche Freude der Päpste über Karl von Anjou mehr und mehr zur Ernüchterung, dazu EBD., S. 42-84. Zu dieser Zeit siehe auch DUNBABIN, Charles I of Anjou, S. 129-33; HERDE, Karl I. von Anjou, S. 34-47.

¹⁴⁸⁵ *Decens ac debitum* (26. Mai 1254) ediert von WADDING, *Annales minorum seu trium ordinum*, S. 399-400.

¹⁴⁸⁶ Geoffrey von Brie wird in den Bullen nicht namentlich genannt. Siehe CALLEBAUT, *Les provinciaux au France de XIIIe siècle*. Die Bulle ist ediert bei: WADDING, *Annales Minorum*, Bd. 3, S. 399-400.

¹⁴⁸⁷ Eine Reihe päpstlicher Bullen aus den 1250er Jahren bestätigen Isabellas wachsendes Ansehen in geistlichen Kreisen. Zwei dieser Bullen hat FIELD in seinem Aufsatz „New Evidence for the Life of Isabelle of France“ ediert.

¹⁴⁸⁸ Es existiert keine mittelalterliche Handschrift der Regel. Zwar haben die Bollandisten den Text in die *Acta Sanctorum* aufgenommen, doch eine französische Handschrift aus dem 17. Jahrhundert ist näher am Original. Zu der Zeit existierten bereits drei Regeln für Franziskanerinnen. Die Regel Hugolins von 1219, die Innozenz-Regel von 1247 und die der hl. Klara von 1253.

¹⁴⁸⁹ Zu Isabellas Bekanntschaft mit den franziskanischen Gelehrten siehe den Aufsatz von FIELD, *Franciscan ideals and the royal family of France* (1226-1328).

William von Meliton stand der Universität von 1248-1253 als Rektor vor, William von Harcombourg bekleidete ab 1257 das Amt des franziskanischen Provinzialministers und Bonaventura hatte von 1254 bis 1257 den theologischen Lehrstuhl der Franziskaner in Paris inne, bevor er 1257 zum Generalminister seines Ordens aufstieg. Einige Forscher schreiben ihm die Autorschaft der Regel zu. Gewiss ist allerdings nur, dass er sie gemeinsam mit den genannten vier Brüdern geprüft hat. Im Februar 1259 bestätigte Alexander IV. mit der Bulle *Sol ille versus* die Regel. Der Papst, der kurze Zeit nach seinem Amtsantritt Klara heiliggesprochen hatte, war lediglich einem Wunsch Isabellas nicht nachgekommen – er hatte sich geweigert, die Schwestern mit dem Namen *Sorores minores* auszuzeichnen und sie stattdessen nach ihrer Abtei benannt. Als eigentliches Verdienst stellte er, wie schon Innozenz, Isabellas Entscheidung für die *virginitas* heraus. Mit der Bulle *Benedicta filia tu* stimmte er ihrer Wahl eines ehelosen Lebens zu und verglich sie mit der Himmelskönigin.¹⁴⁹⁰

„Hail, therefore, royal virgin, and may you be filled with the plenitude of heavenly grace! You who, choosing the better part with discreet judgment, so that you may flee far from the punishing labors of the curse which the seduced and betraying Eve brought upon woman, strive after the blessing of virginal integrity with Mary, with whom you certainly share the „Hail“ of angelic greeting, as in your own way by an enduring vow you join with her in the purpose of spiritual and bodily sanctity.“¹⁴⁹¹

Anschließend verwies er auf ihre Vorbildfunktion für andere Frauen.¹⁴⁹²

„In this certainly you look to the interests of not only yourself but of many others who are to follow you, like a visible ideal of imitation, to the service of the Lord through praiseworthy emulation, and thus even from the merits of others you will reap a richer harvest of rewards.“¹⁴⁹³

Um seinen guten Willen zu bekunden, gewährte er König Ludwig am 22. Februar mit der Bulle *Inter alia sacra* spezielle Privilegien. Unter anderem erlaubte er ihm, den Nonnenkonvent so oft zu betreten, wie er wolle, auch wenn die Regel das Gegenteil besagte. Ebenso genehmigte er Ludwig die Ausbildung seiner Tochter und ihrer fünf Begleiterinnen in der Abtei.¹⁴⁹⁴ Zwei Tage später gestattete die Bulle *Cum a nobis* den Nonnen, Begräbnisse anzubieten.¹⁴⁹⁵ Wiederrum am Folgetag

¹⁴⁹⁰ Die Bulle ist ediert bei: FIELD, New Evidence, S. 122-25, 129-31.

¹⁴⁹¹ *Ave igitur virgo regia! Et celestis gratie pinguedine replearis que discreto iudicio partem eligens potioem, ut penales maledictionis erumpnas quas in mulieres seducta et prevaricatrix Eva produxit procul effugias, benedictionem sectaris integritatis virginiae cum Maria, in qua nimirum angelice salutationis Ave participas, dum cum ea pro modulo tuo stabili voto comunicas propositum spiritualis et corporee sanctitatis.* FIELD, New Evidence, S. 130.

¹⁴⁹² Alexander bezeichnete Agnes, die Tochter der Heloise, als ihre erste Nachfolgerin. FIELD glaubt, dass es sich er damit Agnes von Harcourt meinte. FIELD, Isabelle of France, S. 55.

¹⁴⁹³ EBD.

¹⁴⁹⁴ Paris, Archives nationales de France AN J687, Nr. 63. Die Bulle wurde ediert von DELORME, En marge du Bulaire franciscain, S. 19-20.

¹⁴⁹⁵ Paris, Archives nationales de France AN L253, Nr. 204: *Alexander episcopus servus servorum Dei, dilectis in Christo filiabus abbatisse et conventui monasterii humilitatis beate Marie virginis ordinis humilium ancillarum virginis eiusdem Parisiensis diocesis, salutem et apostolicam benedictionem. Cum a nobis petitur quod iustum est et honestum, tam vigor equitatis quam ordo exigit rationis ut id per sollicitudinem officii nostri ad debitum perducatur effectum. Ea propter, dilecte in Christo filie, vestris iustis postulationibus grato concurrentes assensu, sepulturam monasterii vestri liberam esse decernimus, ut eorum devotioni et extreme voluntati qui se illic sepeliri deliberaverint, nisi excommunicati ve interdicti sint aut publice usurarii, nullus obsistat, salva tamen iustitia illarum ecclesiarum a quibus mortuorum corpora assumuntur. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre constitutionis infringere, vel ei ausu temerario contrare. Siquis autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apos-*

erging die Bulle *Etsi universe orbis*, die neben anderen Privilegien die Exemption und direkte Unterstellung des Klosters unter den Papst bekannt gab.¹⁴⁹⁶ Am 3. März schließlich gestattete Alexander mit der Bulle *Devotionis vestre precibus* den Schwestern, Besitz zu haben, anzunehmen und zu verkaufen.¹⁴⁹⁷ Nach dem Tod Alexanders wandte sich König Ludwig an dessen Nachfolger mit der Bitte, einige Punkte der Regel abzuändern. Wobei er Isabellas ausdrücklichen Wunsch im Blick hatte, dass die Schwestern den Titel *Sorores Minores* in Parallele zu den *Fratres Minores* führen dürften. Urban IV. gab am 27. Juli 1263 seine Erlaubnis,¹⁴⁹⁸ wodurch der Schwester des französischen Königs etwas gelang, was vielen Nonnen zuvor verweigert worden war – die Integration in den Franziskanerorden.¹⁴⁹⁹

Isabellas Prestige in den Augen der Franziskaner

Wie die Päpste bemühten sich auch die Minoriten um Isabellas Gunst, waren sie doch in der Zeit des Pariser Mendikantenstreits (1252 - 1266) auf gute Beziehungen zum Herrscherhaus angewiesen. Daher stellten sie ihre berühmtesten Theologen ab, damit sie sie bei der Abfassung der Regel unterstützen und stimmten, trotz der Skepsis, die damals gegenüber der Frauenseelsorge herrschte, der Anbindung ihrer Gründung an den Orden zu. Auch individuelles Karrierestreben war ein Antrieb, wie das Beispiel des franziskanischen Moraltheologen Gilbert von Tournai (ca. 1200-1284) zeigt, der Isabella die Schrift *Epistola ad dominam Isabellam* gewidmet hat. Darin präsentiert er, statt der für Jungfrauen üblichen Ratsliteratur,¹⁵⁰⁰ einen elaborierten zehnstufigen Aufstieg der Seele zu Gott.¹⁵⁰¹ Entsprechend dem hohen Rang der Empfängerin geht er von Psalm 45, 14-15 aus, wo es heißt: „Eitel Pracht ist die Königstochter drinnen, aus gewirktem Gold besteht ihr Gewand; in buntgestickten Kleidern wird sie zum König geführt; Jungfrauen, ihr Gefolge, werden zu dir geleitet“.¹⁵⁰² Der folgende Text gliedert sich in fünf Teile,¹⁵⁰³ die den einzelnen Tugenden

tolorum eius se noverit incursum. Datum Anagnie vi kalendas Martii, pontificatus nostri anno quinto. Zitiert nach FIELD, Isabelle of France, S. 203-204.

¹⁴⁹⁶ Paris, Archives nationales de France AN LL1601, ff. 63r-67. Ediert bei DELORME, En marge du Bullaire franciscain, S. 20-22.

¹⁴⁹⁷ Paris, Archives nationales de France AN BNF ms. fr. 11662, f. 43v. Ediert bei DELORME, En marge du Bullaire franciscain, S. 23.

¹⁴⁹⁸ BF II, Nr. 77-86, S. 477-78. Isabellas Regel *servetur perpetuo in praetacto monasterio* [Longchamp] *et in aliis monasteries de cetero fundandis seu plantandis*. Vgl. dazu WAUER, Entstehung, S. 54-56. FIELD konnte anhand mehrerer Dokumente zeigen, dass Isabella die päpstliche Genehmigung nicht abgewartet hat, sondern schon vorher den Namen führte. FIELD, Isabelle of France, S. 111.

¹⁴⁹⁹ „Isabelle’s championing of this name, therefore, represented a push for explicit recognition of a title that many woman across Europe had wanted to claim for themselves for decades. It was an attempt to appropriate and legitimate a forbidden label. Small communities of woman with little influence could not realistically hope to counter the refusal of the male Franciscans and the papal curia to accept a religious identity centered on this term. The sister of the king of France could.“ FIELD, Isabelle of France, S. 111. Vgl. auch ALBERZONI, Clare of Assisi and the Poor Sisters, S. 134-35.

¹⁵⁰⁰ Siehe dazu den von GREEN / MEWS hrsg. Band *Virtue Ethics für Woman 1250-1500*.

¹⁵⁰¹ Eine Edition des Briefs mit umfangreichen Vorbemerkungen findet sich bei: FIELD, Gilbert of Tournai’s Letter to Isabelle of France.

¹⁵⁰² *Omnis gloria eius filie regis ab intus in fimbriis aureis circumamicta varietatibus*. FIELD, Gilbert of Tournai’s Letter to Isabelle of France, Prol. 3, S. 80.

¹⁵⁰³ FIELD, Gilbert of Tournai’s Letter to Isabelle of France, S. 65-66.

der Prinzessin gewidmet sind. Im ersten Teil wird anhand von zehn Stufen den Antritt des himmlischen Erbes beschrieben.¹⁵⁰⁴ Ausgehend von den Gefahren, die einer Seele, die ausschließlich mit weltlichen Dingen befasst ist, drohen, versichert Gilbert, dass irgendwann der Punkt erreicht ist, wo die Seele Ungenügen verspürt und nach himmlischen Dingen verlangt. Dieses Begehren wandelt sich allmählich zur Verachtung alles Weltlichen, so dass stattdessen die Liebe zum himmlischen Vater und zum Vaterland erglüht. Als Beispiel für eine solche Liebe, die alle körperlichen Kräfte übersteigt, verweist er auf Maria Magdalena, wobei er betont, dass er Isabella nicht zum Übersteigen der Kräfte raten, sondern ihr nur zeigen will, wozu die Liebe zu Gott fähig ist. Im Anschluss wird über die Süße berichtet, die mit dem Gefühl, Gottes Anwesenheit zu spüren, einhergeht und dazu führt, dass die Seele irgendwann nicht mehr in der Lage ist, etwas anders als Gott zu fühlen. Am Ende (Gilbert legt es in die Zukunft) vereinigt sie sich mit Gott, wie ein Wassertropfen in einer Kanne Wein. Nach dieser ausführlichen Beschreibung des Wegs zu Gott, mahnt er Isabella im zweiten Teil des Briefes, ihre Reinheit zu bewahren. Die Teile drei und vier hat er ihrer Demut und Jungfräulichkeit gewidmet. Darauf folgt ein nochmaliger Lobpreis der kapetingischen Königstochter. Gilbert beendet den Brief, indem er ihr seinen Rat und spirituellen Trost anbietet.

Da der Text nicht in Isabellas Auftrag entstand, glaubt Sean FIELD, dass der Franziskaner, der damals noch nicht zu den führenden Pariser Franziskanertheologen zählte,¹⁵⁰⁵ hoffte, durch Isabella am Königshof bekannt zu werden,¹⁵⁰⁶ indem er ihr seine Gelehrtheit vor Augen führte und sich selbst als Ratgeber anpries.¹⁵⁰⁷ Es scheint ihm gelungen zu sein, denn 1259 verfasste er bereits einen mit *Eruditio regum et principum* betitelten Fürstenspiegel für Ludwig IX. Um 1263-68 folgte der Tugendratgeber *De modo addiscendi* für Guy de Dampierre, den Sohn des Herzogs von Flandern, und 1275 *De pace et animi tranquillitate* für dessen Verwandte Marie de Dampierre. Gilberts Beispiel verdeutlicht das Prestige, das die Königstochter in den Augen namhafter Franziskaner genoss.

Anders als Gilbert unterhielt Bonaventura schon vor der Zusammenarbeit mit ihr enge Beziehungen zur Königsfamilie, wovon noch heute siebenundzwanzig erhaltene Predigten zeugen, die

¹⁵⁰⁴ FIELD weist darauf hin, dass diese Passagen dem *Speculum anime* ähneln, der für Isabellas Mutter Blanka von Kastilien übersetzt wurde und sich später in Isabellas Besitz befand. Dennoch betont er die Eigenständigkeit von Gilberts Aufstiegsmodell. FIELD, Isabelle of France, S. 50; Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France, S. 66-69 sowie DERS., From 'Speculum anime' to 'Miroir de l'âme'; DERS., Reflecting the royal soul, the Speculum anime composed for Blanche of Castile.

¹⁵⁰⁵ FIELD glaubt, dass Gilbert den Brief zwischen 1253-55 verfasst hat. Siehe FIELD, Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France, S. 62-65.

¹⁵⁰⁶ „Thus, Isabelle's own status, power, and prestige can be thought of as dictating Gilbert's approach.“ Zu Gilbert von Tournai siehe FIELD, Isabelle of France, S. 49-53, Zitat S. 53. Genauer dazu DERS., Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France.

¹⁵⁰⁷ FIELD, Isabelle of France, S. 53

er vor Ludwig IX. und seiner Familie zwischen 1254 und 1270 gehalten hat.¹⁵⁰⁸ Später beriet er die Prinzessin bei der Abfassung ihrer Regel. Es ist daher anzunehmen, dass er ihr Franziskanerbild maßgeblich geprägt hat. Wodurch sich, seiner Meinung nach, ein vorbildliches Klarissenleben auszeichnete, verdeutlicht die Schrift *De perfectione vitae ad sororum*, in der er Nonnen geistliche Anleitungen für ihr Klosterleben erteilte.¹⁵⁰⁹ Der Text entstand auf Wunsch einer von Bonaventura als „meine Mutter“ bezeichneten Frau, bei der es sich vermutlich um Isabella von Frankreich handelte, die 1254/55 den Plan gefasst hatte, ein Franziskanerinnenkloster zu gründen. In einer Art Dialogform richtete er sich direkt an sie:

„Nun hast du, Gott geweihte, mir treue, verehrungswürdige Mutter, mich gebeten, ich möge aus meinem armseligen Innern etwas diktieren und schreiben lassen, wodurch du dein Herz von Zeit zu Zeit in der Gnade der innigen Gottesliebe (**devotio**) aufbauen könntest. [...]“¹⁵¹⁰

Bonaventura setzte in *De perfectione vitae* keine theologischen Kenntnisse voraus, sondern entwickelte in leicht verständlicher Sprache, warum Gebet und Kontemplation im Zentrum klösterlichen Lebens stehen müssten. Um ihre Perfektion voranzutreiben, riet er den Schwestern, ihre Andacht zu vervollkommen und leitete sie in acht Kapiteln dazu an. Anstatt wie üblich die drei evangelischen Räte – Armut, Keuschheit und Gehorsam – zugrunde zu legen, ging er von der *Humilitas* als Basistugend aus.¹⁵¹¹ Weil für ihn die Christusbrautschaft das Fundament des Klarissenlebens war, genügte ihm die Jungfräulichkeit nicht, sondern er forderte die völlige Hingabe, also das ganze Herz, die ganze Seele und das ganze Gemüt dem himmlischen Bräutigam zuwenden, so dass das Herz zu einem „Altar Gottes“ werde.¹⁵¹² Um das zu erreichen, müsse zuerst jeglicher Sünde durch Selbsterkenntnis und Reue abgeschworen werden.¹⁵¹³ Bonaventura zufolge hat das Böse drei Wurzeln – die Nachlässigkeit, die Begierde und die Ablehnung des Guten.¹⁵¹⁴ Deshalb empfahl er den Weg der Selbsteinigung durch die Erforschung des eigenen Gewissens:

„Für die Braut Christi, die zum Gipfel des vollkommenen Lebens aufsteigen will, ist es zuerst nötig, daß sie bei sich selbst anfangt, so daß sie zunächst alles Äußere vergesse und eintrete in den geheimen Bereich des Gewissens; dort soll sie all ihre Mängel, ihre Gewohnheiten, alle Strebungen und Handlungen, alle vergangenen und gegenwärtigen Sünden in sorgfältiger Betrachtung durchgehen, prüfen und in Augenschein nehmen; und wenn sie etwas Unrechtes in sich vorfinden sollte, beweine sie es bitterlich von Herzen. [...] Wenn du also, liebenswerte Dienerin Gottes, zur vollendeten Selbsterkenntnis gelangen willst, dann kehre zurück in dich selbst, tritt in dein Herz ein, lerne deinen Geist zu beurteilen. Prüfe, wer du bist und was du

¹⁵⁰⁸ Siehe dazu den Aufsatz von BOUGEROI, Saint Bonaventura et le roi saint Louis.

¹⁵⁰⁹ Opera Omnia VIII, Opuscula Mistica, S. 107-127. Einzelne hrsg. mit französ. Übersetzung von MÉNARD unter dem Titel Bonaventura, De perfectione vitae ad sorores. Eine Einführung in den Text mit deutscher Übersetzung (danach wird im Folgenden zitiert) bietet SCHLOSSER, Bonaventura, De perfectione vitae. Einen Einblick in die für Frauen entwickelten Tugendlehren geben GREEN / MEWS, Virtue Ethics für Woman 1250-1500.

¹⁵¹⁰ *Tu itaque, Deo deuota, dilecta mihi, reuerenda mater, rogasti me, ut de cordis mei penuria aliquid dictando scriberem, in quo tuum animum deuotionis gratia ualeas pro tempore erudire.* EBD., Prolog 2. Zu dem Werk siehe CLASEN, Franziskanische Christusbrautschaft; SCHLOSSER, Bonaventura, De perfectione vitae.

¹⁵¹¹ EBD., Kap. II.

¹⁵¹² *Altare Dei est cor tuum.* EBD., Kap. VI.1.

¹⁵¹³ EBD., Kap. I. Siehe dazu CLASEN, Franziskanische Christusbrautschaft, S. 299.

¹⁵¹⁴ Bonaventura, De perfectione vitae ad sorores Kap. I.1-4.

warst, was du sein sollst und was du außerdem sein kannst: was du warst durch die Natur, was du bist durch die Schuld, was du sein sollst durch eigenen Einsatz, was du sein kannst durch Gnade.“¹⁵¹⁵

Zur Selbsterkenntnis können nur die Demütigen gelangen (Kapitel 2),¹⁵¹⁶ eindringlich ermahnte er die Nonnen:

„Glaube nicht, daß die Jungfräulichkeit Gott gefalle ohne die Demut; sicher wäre auch Maria nicht die Gottesmutter geworden, wenn sie in sich Hochmut gehabt hätte. [...] Seid also demütig, ihr Dienerinnen Gottes und Mägde Christi, [...] denn ihr habt [...] einen demütigen Vater, den heiligen Franziskus, und eine demütige Mutter, die heilige Klara, ein Vorbild der Demut.“¹⁵¹⁷

Nur wenn sich die Jungfräulichkeit mit der Demut verbindet, gleicht sie „einem in Gold gefassenen Edelstein.“¹⁵¹⁸ Der von Bonaventura beschriebene Weg führt in einer Art „Sechstageswerk“ weiter über die vollkommene Armut (Kapitel 3), das Schweigen (Kapitel 4), das Gebet (Kapitel 5), das Gedenken an die Leiden Christi (Kapitel 6), über die Liebe als Gipfel christlicher Vollkommenheit (Kapitel 7), und die Treue zum Ende (Kapitel 8). Im letzten Kapitel gewährt Bonaventura einen „eschatologischer Ausblick auf den achten Tag der neuen Schöpfung“.¹⁵¹⁹

Als Vorbilder für die vollkommene Armut¹⁵²⁰ empfahl er Isabella und den Schwestern Franziskus und Klara:

„Glückliche Dienerin Gottes, beherzige die Armut unseres armen Herrn Jesus Christus, präge deinem Herzen die Armut deines armen Vaters Franziskus ein, bedenke der Armut deiner Mutter Klara und hänge mit deinem ganzen Eifer und allem Bemühen der Armut an, umarme die Armut und wünsche nichts unter dem Himmel um des Herrn willen zu lieben als nur die Armut [...]“¹⁵²¹

¹⁵¹⁵ *Ad perfectionis uitae fastigium sponsae Christi cupienti conscendere primum necesse est, ut a se ipsa incipiat, ita ut, omnium exteriorum oblita, ingrediatur in secretum conscientiae suae, ibique omnes defectus suos, omnes consuetudines, omnes affectiones, omnes operationes, omnia peccata tam praeterita quam praesentia diligenti consideratione discutiat, examinet et inspiciat; et si quid minus rectum apud se inuenerit, statim defleat in amaritudine cordis sui. [...] Si igitur, Deo amabilis famula, ad tui ipsius perfectam uis uenire cognitionem, "redeas ad temetipsam, intres in cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discute, quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris: quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse poteris per gratiam".* EBD., Kap. I.1 u. 5.

¹⁵¹⁶ EBD., Kap. II.1.

¹⁵¹⁷ *Non credas, quod uirginitas Deo placeat sine humilitate; certe nec Maria Dei mater fuisset effecta, si superbiam habuisset in se. [...] Sitis ergo, o famulae Dei, o ancillae Christi [...] quia patrem habuistis humilem, scilicet beatum Franciscum; sitis humiles, quia matrem habuistis humilem, scilicet beatam Claram, humilitatis exemplar.* EBD., Kap. II, 3 u. 7.

¹⁵¹⁸ *Est enim uirginitas mixta humilitati sicut gemma aura superaddita.* EBD., Kap. II. 8.

¹⁵¹⁹ SCHLOSSER, Bonaventura, De perfectione vitae, S. 30-31.

¹⁵²⁰ In der Forschung wurde vermutet, dass sich Bonaventura bei der Armut der Klarissen auf Klaras Briefe an Agnes von Böhmen bezog. Zum Beispiel wenn er sie auffordert: *O uos omnes qui uouistis paupertatem, attendite et uidete, quam pauper ille diues Rex caelorum propter nos factus fuerit tempore mortis suae! [...] De tantae paupertatis exemplis loquitur beatus Bernardus, dicens: "Videte pauperem Christum natum sine hospitio, iacentem inter bouem et asinum in praeseptio, inuolutum uili panniculo, fugientem in Aegyptum, sedentem in asino, pendentem nudum in patibulo".* EBD., Kap. III.5. Gäbe es einen weiten Hinweis für Bonaventuras Anleihe bei Klara, so wäre dies ein plausibles Argument gegen die späte Datierung der Briefe. Allerdings sind einige Stellen in den Briefen an Agnes von Böhmen derart dicht an *De perfectione vitae*, dass daraus auch der Schluss gezogen werden könnte, Bonaventura sei der Autor der Klara-Briefe. Ebenso käme auch ein anonymes Dritter in Betracht, der sowohl bei Bonaventura als auch bei (vermutlich) verlorenen Klarabriefen Anleihe genommen haben könnte.

¹⁵²¹ *O beata Dei famula, recordare paupertatis pauperis Domini nostri Iesu Christi, imprime cordi tuo paupertatem pauperis patris tui Francisci, memorare paupertatis matris tuae Clarae et toto studio, toto conamine inhaere paupertati, amplectere dominam paupertatem nec aliud sub caelo pro nomine Domini diligere uelis quam paupertatem [...].* Bonaventura, De perfectione vitae, Kap. III.9.

Wenn sie (die von Bonaventura als Mutter Angesprochene) „den Gekreuzigten wie ein Siegel“ auf ihr Herz gelegt habe und nicht müde werde, Gutes im Namen des Herrn zu tun, riet er ihr: „Wenn du alles das getan hast, beginne von neuem, als hättest du nichts getan.“¹⁵²⁶

Die Bereitschaft, für Christus sterben zu wollen, führt nach Bonaventura zur „vollkommenen Liebe zu Gott“, ¹⁵²⁷ zum Sieg führt sie jedoch nur, wenn sie beständig ist: „denn nicht der, welcher angefangen hat, sondern `wer ausharrt, wird gerettet“¹⁵²⁸

Die Christusnachfolge einer Nonne war für Bonaventura *militia Christi* und Apostolat zugleich,¹⁵²⁹ daher pries er ihr Leben als Leben nach Gottes Rat, das sich durch das Streben nach höchster Vollkommenheit auszeichnet. Durch ihr kontemplatives Leben sei den Schwestern der Zugang zum Göttlichen leichter möglich, als studierten Theologen. Auch würden sie mit ihrem Gebet die Arbeit der Brüder unterstützen.¹⁵³⁰ Sein in *De perfectione vitae* präsentierte Klarissenbild scheint auch in anderen Nonnen betreffenden Schriften auf, wie in den 1259 geschriebenen *Epistolae officiales*¹⁵³¹ an die Äbtissin und die Schwestern von San Damiano, den 1272 geschriebenen Briefen an den Custos und den Guardian von Pisa,¹⁵³² der Beschreibung der Schwestern von San Damiano in der *Legenda maior*¹⁵³³ sowie einigen Sermones, die er vor Klarissen gehalten hat.¹⁵³⁴ In all diesen Schriften, die sich an weibliche Anhänger des Franziskus richteten, lag die Betonung auf Keuschheit, Christusbrautschaft, Demut, Gehorsam, Kontemplation und Gebet der Nonnen. Anstatt die spirituelle Verbindung zu den Minoriten herauszustellen, betonte er, wie die Päpste, die Christusbrautschaft. So war es ihm zufolge nicht der heilige Franziskus, der Klara lehrte, sondern der Heilige Geist. Was zeigt, dass Klaras Leben für ihn längst zu einem spirituellen Modell, nicht aber zu einem lebenspraktischen Vorbild geworden war.¹⁵³⁵ Damit unterschied sich seine

¹⁵²⁶ [...] *sed pone Iesum Christum crucifixum sicut signaculum super cor Tuum [...] sed cum omnia operata fueris, tunc primum incipe, quasi nihil feceris.* EBD., Kap. VI.11.

¹⁵²⁷ EBD., Kap. VII.

¹⁵²⁸ [...] *quia non ille qui incipit, sed qui perseveraverit saluus erit.* EBD., Kap. VIII.1.

¹⁵²⁹ CLASEN, Franziskanische Christusbrautschaft, S. 302; Opera Omnia, De perfectione evangelica, c.8c.6, S. 125; c.2.n.4, S. 111.

¹⁵³⁰ Dieses Argument findet sich auch in den Frauenviten des Jakob von Vitry und des Thomas von Cantimpré, sowie bei vielen anderen Klerikern. So z.B. bei Jordan von Sachsen, der an Diana d'Àngelo schreibt: *Nolo etiam et ignorare, carissima, gratiam, quam facit Dominus ordini, quomodo fratres nostri crescunt numero et merito. Post introitum enim nostrum Parisiis infra quattuor septimanas viginti et unus fratres intraverunt, intra quos erant sex magistri artium et alii erant baccalarii et habiles ad ordinem et competentes [...] Haec ideo tibi scribo, filia, ut Dominum nostrum pro his et aliis bonis laudes et glorifies et similiter a sororibus tuis facias agi, sicut iustum est, gratis incessanter. Valete. Facias orare pro me.* Beati Iordani de Saxonia Epistulae, ed. WALZ, S. 38-39.

¹⁵³¹ Bonaventura, Epistola VIII, in: Opera Mystica, S. 473-74.

¹⁵³² Bonaventura, Opera Omnia VIII, Opuscula ad Ordinem Spectantia, S. 471.

¹⁵³³ Opera Omnia VIII, Opuscula ad Ordinem Spectantia, S. 514. Siehe hier, S. 267, Anm. 1258.

¹⁵³⁴ Opera Omnia III, Sermones de tempore et de sanctis, Advent, Sermon. 9 IX, S. 69-70; Nativ. Dom. Sermon. 1 IX, S. 106ff; Sermon. 19 IX, S. 170; Sermon. In feria III. post I. Quadrag. IX 212.

¹⁵³⁵ Gleiches trifft in noch stärkerem Maße auf Franziskus zu. Im *Itinerarium mentis in Deum* verortete Bonaventura den Poverello in einem zukünftigen Orden der Ekstatiker. Dazu RUH: „Als *ecstaticus* eines zukünftigen Ordens wird Franziskus von seinem Orden getrennt, bleibt aber *exemplum* für die Minoriten, deren Nachfolge indes nur in der

Beurteilung weiblicher *vita monastica* nicht von anderen Klerikern. Auch hinsichtlich des Armutsgeübdes vertrat er Bonaventura einen moderaten Standpunkt, wie sich in Longchamp zeigt, wo die Nonnen Erbschaften antreten und den gemeinschaftlichen Besitz selbst verwalten durften. Als Isabella am 23. Februar 1270 im Alter von fünfundvierzig Jahren starb, war es daher möglich, sie ohne Probleme in der Klosterkirche zu bestatten.

Während seiner Zeit als franziskanischer Generalminister hatte Bonaventura mit zahlreichen Problemen zu kämpfen.¹⁵³⁶ Die *Constitutiones Narbonenses*¹⁵³⁷ von 1260 zeigen, dass er, wie seine Vorgänger, versucht hat, die Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern zu minimieren und das beidseitige Verhältnis rechtlich abzugrenzen. Damals wurde bestimmt:

„Kein Bruder trage dafür Sorge, daß irgend welche Klöster oder Niederlassungen von Frauen aus irgend welchen Gründen gegründet werden. Auch soll niemand eine Frau zum Keuschheitsgelübde veranlassen, ein solches Gelübde auch nicht entgegennehmen oder sich eine Frau zum Gehorsam verpflichten.“¹⁵³⁸

In seiner Erklärung zur Regelbestimmung des heiligen Franziskus untersagte er ebenfalls den Besuch von Nonnenklöstern und betonte, dass damit ausnahmslos jedes Frauenkloster einschließlich dem der heiligen Klara gemeint sei. Er begründete dies damit, dass sich die Frauen vollkommen von der Welt zurückgezogen hätten und deshalb die Gefahr von Vertraulichkeiten umso größer wäre. Erst recht gelte dieses Verbot für alle anderen Schwesterngemeinschaften sowie die Inklusen, die wegen ihrer völligen Einsamkeit die Gefahr für die Brüder erhöhen würden.¹⁵³⁹ Lediglich der Apostolische Stuhl könne von dem Verbot entbinden. Größte Vorsicht ließ er auch bei der Visitation von Frauenklöstern walten, kein Bruder sollte eigenmächtig, sondern

speculatio vollziehbar ist. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik, S. 426.

¹⁵³⁶ 1259 hatte sich Bonaventura, um über die rechte Leitung seines Ordens nachzudenken, zur Kontemplation an jenen Ort zurückgezogen, an dem der Legende nach der Ordensgründer mit den Stigmata ausgezeichnet worden war – auf den Berg Alverna. Unter dem Eindruck dieses Erlebnisses verfasste er von 1259 bis 1260 drei Traktate, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, *Lignum vitae* und *De Triplici via*, zur geistlichen Erziehung der Brüder sowie sein mystisches Hauptwerk *Itinerarium mentis in Deum*, das als ein Höhepunkt spekulativen Denkens im christlichen Abendland gilt. Siehe dazu RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, S. 412.

¹⁵³⁷ Opera Omnia VIII, S. 449-67; CENCI, / MAILLEUX, Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum, Bd. 1, S. 67104.

¹⁵³⁸ *Nullus frater aliqua monasteria monialium vel aliqua habitacula mulierum fieri aliqua ratione procuret. Nec a muliere votum continentiae requirat seu oblatum recipiat, aut ad faciendum sibi obedientiam inducat.* Constitutiones Narbonenses, rub.6.6 S. 82, in: CENCI / MAILLEUX, Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum, Bd 1. Deutsch zitiert nach CLASEN, Franziskanische Christusbrautschaft, S. 310.

¹⁵³⁹ Siehe EBD., Expositio super Regulam c.11.n.3, S. 435: *Et ne ingrediantur monasteria monacharum, praeter illos quibus a Sede apostolica concessa est licentia specialis. Haec inhibitio de omnibus monialium domibus intelligitur. Ubi enim maius est periculum colloqui, ibi prudentius necesse est ut obvietur. – Illae autem moniales sancti Damiani prae ceteris mulieribus ab humanis consortiis excluduntur; licet ergo in frequentatione earum posset oriri periculum propter quandam familiaritatem Fratrum maiorem, et propter hoc sit licentia adeundi talia loca Sedi apostolicae reservata; tamen, quia aliae moniales amplius se exponunt humanis colloquiis quam illae, necesse est, ut illud mandatum ad omnes monachas referatur, secundum expositionem domini Gregorii et indulgentiam de talibus visitandis. Et sicut monachi sunt non solum collegiati, verum etiam solitarii; sic et monachae et moniales intelligendae sunt non solum collegiatae, verum etiam et quae inclusae dicuntur et solitariam vitam agunt. Et hae etiam sunt vitandae sicut collegiatae propter maius periculum solitudinis ex tenore praecepti, ut aestimo, praecedentis.*

stets nur im Auftrag handeln. Am 15. Mai 1263 wurde er von Urban IV. zum Umdenken aufgefordert, da dieser wegen der königlichen Herkunft einiger Nonnen einen Skandal befürchtete.¹⁵⁴⁰ Daraufhin verfasste Bonaventura ein Schriftstück, um aus der aufgezwungenen Betreuung kein Gewohnheitsrecht erwachsen zu lassen. Die Schwestern mussten seitdem folgenden Text unterschreiben:

„Wir erkennen an, daß der Minderbrüderorden uns oder unserem Kloster ... in keiner Weise auf Grund dieses Amtes zu irgend welchen Diensten oder Leistungen gehalten ist. Daher wollen wir diesen Orden und seine Brüder davor bewahren, daß im Laufe der Zeit aus irgend welchen Diensten oder Leistungen, welche jene Brüder in der Tat nur aus reinem Entgegenkommen und ohne Verpflichtung übernehmen, ihm eine Last erwachse.“¹⁵⁴¹

Bonaventuras Vorgehen war eine reine Vorsichtsmaßnahme, die nicht auf frauenfeindlichen Ansichten beruhte, was sich daran zeigt, dass während seiner Amtszeit das Fest der heiligen Klara als Doppelfest im Franziskanerorden eingeführt und ihr Name in die Liste der vom Orden zu verehrenden Heiligen aufgenommen wurde.¹⁵⁴²

*Zur Isabellaregel*¹⁵⁴³

Weder Bonaventura noch die Päpste führten Isabellas Entscheidung, ehelos zu bleiben, auf ihre franziskanische Frömmigkeit zurück. Auch in den Bestätigungen der Regel ist nie davon die Rede, dass es sich bei Longchamp um eine franziskanische Gemeinschaft handelt. Anders als die Schwestern, die gemäß der Innozenzregel Gott, der Jungfrau Maria, Franziskus und allen Heiligen Gehorsam gelobten,¹⁵⁴⁴ übergingen die Nonnen von Longchamp bei ihrem Gelübde die Erwähnung des Ordensgründers¹⁵⁴⁵ und auch sonst hatte Isabellas Klarissenregel mehr mit den kurialen Richtlinien, als denen der heiligen Klara gemein. Die Prinzessin hatte ihre Klostergründung reich dotiert (wenngleich sie vor Überfluss ausdrücklich warnt), die Schwestern eng an den Orden gebunden und das Kloster der Gewalt von Papst, General- und Provinzialminister unterstellt. Im Konvent galt strenge Klausur, die selbst die Dienstschwester mit einschloss. Erleichterungen gegenüber früheren Regeln sind nicht erkennbar, außer, dass der Zutritt ins Kloster mit weniger Aufwand verbunden war. Zutritt hatten: der Generalminister, der König von Frankreich

¹⁵⁴⁰ In dem Brief schrieb er: *Gravia siquidem inter alia, dispendiosum posset emergere scandalum, si Regum et aliorum Magnatum filias, quae sub eiusdem Ordinis observantia Domino famulantur, contingeret absque debita custodia derelinqui*. Zitiert nach FIELD, Isabelle of France, S. 222, Anm. 37.

¹⁵⁴¹ Bonaventura, *Epistolae officiales* 4, S. 471-72, Deutsch zitiert nach CLASEN, Franziskanische Christusbrautenschaft, S. 311.

¹⁵⁴² DELORME, *Diffinitiones Capituli Generalis O. F. M. Narbonensis*, Defin. 18, S. 504. Bonaventura besuchte die Gemeinschaft von San Damiano zum ersten Mal während Klaras Translationsfeier.

¹⁵⁴³ Zur Regel siehe EBD., S. 61-120.

¹⁵⁴⁴ *Ego talis soror promitto Deo et beatae Mariae semper Virgini, beato Francisci et omnibus Sanctis, servare perpetuam oboedientiam secundum Regulam et Formam Vivendi a Sede Apostolica Ordini nostro traditam, vivendo toto tempore vitae meae sine proprio et in castitate*. Zitiert nach FIELD, Isabelle of France, S. 210, Anm. 64.

¹⁵⁴⁵ *Ego talis soror promitto Deo et beatae Mariae semper Virgini et omnibus Sanctis in manibus vestris, Mater, vivere sub Regula a Domino Alexandro Papa IV Ordini nostro concessa, toto tempore vitae meae in obedientia, castitate ac sine proprio, et etiam sub clausura, secundum quod per eandem Regulam ordinatur*. Zitiert nach FIELD, Isabelle of France, S. 210, Anm. 65.

und wenn nötig Handwerker (mit Erlaubnis des Provinzials). Der Provinzialminister durfte das Kloster nur im Falle einer Visitation oder zwecks Reformierung mit Erlaubnis des Generals aufsuchen. In besonderen Fällen waren den Nonnen auch Erbauungsgespräche erlaubt, diese mussten jedoch vom General oder Provinzial sowie der Äbtissin genehmigt werden. An Klaras Lebensentwurf erinnert der Hinweis, dass zur Vermeidung des Müßiggangs Arbeit empfohlen wurde, jedoch dürfe diese:

„den Geist des Gebetes und der Liebe zu Gott (devotio) nicht auslöschen. [...] Das Gebet, in dem sich die Schwester mit Christus unterredet und von ihm Tröstung empfängt, ist wichtiger als alle andere Tätigkeit“. ¹⁵⁴⁶
Das Stillschweigen, hier war Isabella strenger als Klara, wurde geistlich begründet:

„Mit aller Wachsamkeit sollen sich die Schwestern, deren Verlangen es doch ist mit Gott zu sprechen, davor hüten, sich in unnützen Worten zu ergießen.“ ¹⁵⁴⁷

Indem Isabellas Regel im Sinne der Kurie das Armutsideal durch strenge Klausur und Stillschweigen ersetzte, ¹⁵⁴⁸ erscheint sie als direkter Gegenentwurf zur Klararegel. In Frankreich wurde so ein neuer Zweig des Damiansordens begründet. Als unter Urban IV. 1264 versucht wurde, den Damiansordens durch den Erlass einer neuen Regel zu vereinheitlichen, ¹⁵⁴⁹ flossen neben der Klararegel auch Elemente der Isabellaregel mit ein. ¹⁵⁵⁰ So gewann, wie in der Isabellaregel, das Äbtissinnenamt an Bedeutung. Fortan galt die Klostervorsteherin, ähnlich wie bei den Benediktinerinnen, bei allen innerklösterlichen Fragen als oberste Entscheidungsinstanz.

Zum Kult um Isabella von Frankreich ¹⁵⁵¹

Nach ihrem Tod wurde Isabella von den Klosterschwestern von Longchamp als Heilige verehrt. Innerhalb des Franziskanerordens verlor sie dagegen schnell an Bedeutung, wohl deshalb, weil ihre Regel trotz der minoritischen Beteiligung, vom Orden nie ohne Argwohn betrachtet worden war. Dementsprechend enthielt die um 1370 entstandene *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* nur eine stark gekürzte Gründungslegende von Longchamp. ¹⁵⁵² Da jedoch der französische Königshof und die Schwestern von Longchamp weiterhin an Isabella interessiert waren, geriet sie nie völlig in Vergessenheit. Im 15. Jahrhundert erlangte ihr Kult neuen Auftrieb, woraufhin die Schwestern von Longchamp eine volkssprachliche Vita verfassten, ¹⁵⁵³ die auch neue

¹⁵⁴⁶ *Sorores [...] utilibus et honestis laboribus sub illa providentia occupentur, quod excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant [...]; et cui se debet sponsa Christi mancipare totaliter, ut ibi Sponsi sui colloquiis et consolationibus perfuatur.* OMAECHEVARRIA, *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios* n3, S. 303. Deutsche Übersetzung zitiert nach SCHLOSSER, *Bonaventura, De perfectione vitae*, S. 27.

¹⁵⁴⁷ *Omni tamen diligentia caveant sibi sorores, quae cum Deo loqui desiderant, ne per verba inutilia inaniter se effundant [...]* *Escritos* n5, S. 306-307. SCHLOSSER, *De perfectione vitae*, S. 27.

¹⁵⁴⁸ Vgl. WAUER, *Entstehung*, S. 55. Allerdings schlossen sich auch in Frankreich nicht alle neuentstandenen Klarissenklöster der Regel Isabellas an, die schon bestehenden Konvente scheinen bei ihrer Regel verblieben zu sein.

¹⁵⁴⁹ BF II, Nr. 98, S. 509.

¹⁵⁵⁰ Zu den einzelnen Regeln siehe OLIGER, *De origine regulam Ordinis S. Clarae*.

¹⁵⁵¹ Ausführlich dazu FIELD, *Isabelle of France*, S. 139-65.

¹⁵⁵² Siehe *Analecta franciscana* 3 (1897), S. 370.

¹⁵⁵³ Paris Bibliothèque nationale de France ms. fr. 6214. Eine lateinische Übersetzung der Legende befindet sich in den *Acta Sanctorum*, August, Bd. 6, S. 792-94.

Legenden enthielt, in denen beispielsweise Isabellas Eucharistieverehrung und ihre häufige Kommunion sowie ein Raptus bezeugt werden. Als sich 1516 mit der Heilung der Novizin Jeanne Carphaude ein weiteres Mirakel ereignete, verfassten die Äbtissin Katherine Picarde und die Nonnen einen Bericht und hängten eine Darstellung des Ereignisses in den Eingangsbereich der Kirche. Anschließend wandten sie sich an Papst Leo X. und baten ihn, um die Aufnahme ihrer Klostergründerin in den Katalog der Heiligen. Leo tat dies nicht, doch weil er auf gute Beziehungen zur französischen Krone angewiesen war, erließ er am 11. Januar 1521 die Bulle *Piis omnium*, in der er den Schwestern die Verehrung der Heiligen innerhalb der Abtei gestattete.¹⁵⁵⁴ Wenig später wurde die Bulle in Anwesenheit etlicher Franziskaner, einschließlich Robert Messiers, während einer großen Zeremonie in die Abtei gebracht. Messier war der geistliche Betreuer der Schwestern und gleichzeitig Provinzialminister von Frankreich. Er sorgte dafür, dass die Bulle an den Kardinallegaten Adrian von Boissy gelangte, der daraufhin eine Kommission nach Longchamp sandte, die über Isabellas Heiligkeit entscheiden sollte. Am 11. Dezember wurde das Wunder für echt befunden und Boissy bewilligte den Nonnen die Isabellaverehrung. Darauf verfasste Robert Messier ein Offizium, das seitdem am 31. August zelebriert wurde.¹⁵⁵⁵ Hauptinhalt dessen waren Isabellas Keuschheit und Reinheit. Außerdem erwähnte Messier auch Blanka von Kastilien wegen ihrer Standhaftigkeit im Glauben, Ludwig VIII. wegen der Vertreibung der Häretiker aus Toulouse und Ludwig IX. als Vorbild der Mäßigung. Noch wichtiger für den Isabella-kult war eine ebenfalls von ihm verfasste volkssprachliche Vita der Heiligen.¹⁵⁵⁶

Zu der Zeit trat Isabella auch wieder ins Bewusstsein der Franziskaner, wie die Werke des Mariano von Florenz und des Francesco von Gonzaga zeigen. Mariano verfasste 1515 ein *Libro delle dignità et excellentie del Ordine della seraphica madre delle povere donne Sancta Chiara da Assisi*, in dem er Isabella *ilustrissima madonna* nennt, die ein *celibe et sancta* Leben geführt hat und Francesco von Gonzaga bezeichnete sie 1587 in seinem Werk *De origine seraphicae religionis franciscanae* als *serenissima, pietissima* und *beata*.¹⁵⁵⁷

1619 veröffentlichte Sébastien Roulliard die erste Biografie der Prinzessin.¹⁵⁵⁸ 1644 erschien eine weitere, die der Jesuit Nicolas Caussin im Auftrag der Nonnen von Longchamp geschrieben hat.¹⁵⁵⁹ In Folge dessen erreichte der Isabellakult im 17. Jahrhundert seine stärkste Ausprägung. Im Juni 1637 fand eine Umbettung der Reliquien statt, es kam zu einem großen Treffen führender Kirchenvertreter und adliger Frauen, eine Druckschrift wurde gefertigt und es ereigneten sich

¹⁵⁵⁴ Die Bulle beginnt *Piis omnium praesertim devoti feminei sexus personarum sub suavi religionis iugo Altissimo famulantium*, sie ist ediert in: MIRAEUS, *Isabellae sanctae*.

¹⁵⁵⁵ Siehe OLIGER, *Le plus ancien office liturgique de la B.se Isabelle de France*.

¹⁵⁵⁶ Paris Bibliothèque nationale de France ms. n.a.fr. 10871.

¹⁵⁵⁷ Mariano von Florenz, *Libro delle dignità et excellentie del Ordine della seraphica madre delle povere donne Sancta Chiara da Assisi*, S. 167; GONZAGA, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, S. 576.

¹⁵⁵⁸ ROULLIARD, *La sainte mère*.

¹⁵⁵⁹ CAUSSIN, *La vie de Ste Isabelle*.

weitere Mirakel.¹⁵⁶⁰ 1680 entstand ein weiteres Offizium und 1696 nahm der Franziskanerorden Isabella in seinen Heiligenkalender auf.¹⁵⁶¹ Ihr Fest wurde auf den 31. August, zehn Tage nach dem ihres heiligen Bruders, gelegt. Auch Historiker begannen sich nun für Isabella zu interessieren. Sébastien Le Nain de Tillemont widmete ihr einen kurzen Lebensbericht in seiner Biographie Ludwigs des Heiligen.¹⁵⁶² 1668 edierte Sieur Du Cange eine Version der Isabellavita in seiner Neuauflage von Joinvilles *Vie de saint Louis* und 1743 nahm der Bollandist Johannes Stilling die Schriften über Isabella von Frankreich in die *Acta Sanctorum* auf.¹⁵⁶³ Die Französische Revolution bereitete dem florierenden Isabellakult ein jähes Ende, die Kultstätte wurde zerstört und die Abtei Stein für Stein abgetragen. Im 19. Jahrhundert galt Isabella dann konservativen Katholiken als Vorbild. Eine Schrift von 1814 stilisierte das auf dem Schafott ermordete Königspaar, Marie-Antoinette und Ludwig XVI., zu einer zweiten Isabella und einem zweiten Ludwig, die durch die Revolution das Martyrium erlitten hätten, das war das Ende der dynastischen Isabellaverehrung.¹⁵⁶⁴

5.7.3. Aufbau und Inhalt von *La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France*

Anders als das Werk Gilberts von Tournai ist *La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau* keine theologisch durchkomponierte Heiligenvita, wenngleich sich Agnes von Harcourt bemüht hat, eine Entwicklung im Leben der Prinzessin darzustellen. Im Aufbau folgte sie dem Schema offizieller Viten, indem der erste Teil dem Leben und der zweite Teil dem Tod und den Mirakeln Isabellas gewidmet ist.¹⁵⁶⁵ Mit der Vita kam Agnes dem Wunsch ihres weltlichen Auftraggebers - Karl von Anjou nach, worauf sie in einer kurzen Einleitung hinwies:

„We have proposed to write the life of our holy and blessed lady and mother, Madame Isabelle of France, at the request of Monseigneur the King of Sicily, her full brother, in so far as God will grant us his grace, for the honor of our Lord Jesus Christ and of this blessed saint and for the edification of the holy Church.“¹⁵⁶⁶

¹⁵⁶⁰ Darüber berichten die Nonnen von Longchamp in einer Handschrift, die sich im Nationalarchiv in Paris unter der Nummer AN LL 1604, ff. 36r-40r befindet. Vgl. FIELD, Isabelle of France, S. 164.

¹⁵⁶¹ AASS, Bd. 6, S. 798. In der Bibliothek Mazarine in Paris befindet sich eine Kopie des *Office de notre B. mère et fondatrice St. Isabelle vierge, soeur de S. Louis, roy de France*. Vgl. FIELD, Isabelle of France, S. 249, Anm. 104.

¹⁵⁶² Nationalarchiv Paris BNF ms. fr. 13753, ff. 89-102. Vgl. FIELD, Isabelle of France, S. 249, Anm. 106, wo er auf eine von ihm geplante Edition verweist.

¹⁵⁶³ JOINVILLE, Histoire de S. Louys, IX du nom roy de France, ed. DU FRESNE, S. 169-81; STILTING, Vita B. Elisabethae seu Isabellae Virginis, in: AASS, August, Bd. 6, Antwerpen 1743, S. 787-809.

¹⁵⁶⁴ Siehe FIELD, Isabelle of France, S. 165.

¹⁵⁶⁵ Die Vita (im Folgenden VIF zitiert) liegt in einer von FIELD hrsg. Edition samt engl. Übersetzung vor. FIELD, The Writings of Agnes of Harcourt.

¹⁵⁶⁶ „Nous avons proposé d'écrire la vie de nostre sainte et benoite dame et mere madame Yzabeau de France, a la requeste de monseigneur le roy de Cecile son frere germain, selonc ce que Dieux nous donrra sa grace, a l'onneur de Nostre Seigneur Jesu Crist et de ceste benoite et a l'edification de sainte eglise.“ *La vie de la bienheureuse Isabelle de France*. VIF I, S. 52-53.

In einer knappen Gliederung gab Agnes an, zuerst zeigen zu wollen, wer Isabella war und von wem sie abstammte, um anschließend über ihre Kindheit, ihre *Conversatio* und ihre Lebensweise zu berichten.

Isabella von Frankreich, Agnes von Harcourt nennt sie ihre heilige Mutter, wird als einzige Tochter des edlen Königs Ludwig von Frankreich, eines Sohnes Königs Philips, und der edlen Königin Blanka, der Tochter des spanischen Königs, vorgestellt, die sie mit großer Liebe erzogen. Ihre Anmut, Schönheit¹⁵⁶⁷ und edle Herkunft wird von ihren moralischen Qualitäten noch übertroffen. Agnes gibt einen ausführlichen Einblick in die Tugenden der Prinzessin, die im Laufe ihres Lebens eine fortwährende Steigerung erfahren. Sie nennt Isabella die Tochter, Frau und spezielle Freundin Jesu Christi, deren alleiniges Sehnen darauf ausgerichtet ist, die Sünden zu bekämpfen, um die eigene Tugendhaftigkeit und die anderer zu stärken. Als Spiegel der Unschuld, Beispiel der Buße, Rose der Geduld, Lilie der Keuschheit und Quelle der Barmherzigkeit¹⁵⁶⁸ prägen Demut und Güte alle ihre Taten. Schon als Kind zieht es die Königstochter vor, auf ihrem Zimmer zu bleiben und die heiligen Schriften zu studieren, anstatt die Gemeinschaft der Ehefrauen ihrer Brüder und anderer Damen zu suchen. Nachdem sie sich hinreichend mit den Werken beschäftigt hat, wünscht sie sich, die Bearbeitung von Seide zu erlernen, um Paramente für die Kirche zu fertigen.¹⁵⁶⁹ Diese handwerkliche Tätigkeit scheint Agnes sehr wichtig gewesen zu sein, denn sie berichtet an späterer Stelle noch einmal über Isabellas Näharbeiten. Dort erzählt sie eine Anekdote, wonach König Ludwig seine Schwester um eine von ihr genähte Kopfbedeckung bittet, damit er sie während der Nacht tragen könne. Isabella verweigert ihm den Wunsch, mit der Begründung, dass dies ihr erstes selbstgenähtes Stück sei und sie es daher dem Herrn schenken müsse. Worauf sie die Kappe einer Frau gibt, die in großer Not ist und von ihr täglich mit Almosen versorgt wird. Jeanne und Perronelle von Montfort erfahren später davon, suchen die Frau und bieten ihr alles, was sie wünscht, für die Kappe. Seitdem gehört sie den Nonnen von Saint Antonius, die sie als Reliquie verehren.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁷ Agnes von Harcourt berichtet, dass Isabella wundervoll glänzendes Haar hatte und die Zofen die beim Kämmen ausgefallenen Haare aufbewahrten, um sie später, wenn Isabella eine Heilige sei, als Reliquien zu verwenden. VIF 8, S. 56-57.

¹⁵⁶⁸ *Elle fu fille et espouse et especial amie de Nostre Seigneur Jesu Crist, et touz ses desiriers et toute s'entention et tous ses labours si furent de destruire pechiez et de planter vertus en soy, et en autrui. Elle fu miroir d'innocence, exemplaire de penance, rose de patience, lis de chastete, fontaine de misericorde.* VIF 4, S. 52-54.

¹⁵⁶⁹ VIF 5, S. 54-55.

¹⁵⁷⁰ *Ele fila de ses propres mains un cuevrechief, lequele le saint rois Loïs son freres li demanda et li pria mout gracieusement qu'ele li donnast et il le meteroit de nuit sur son chief. Ele ni li vout donner, si comme je seur Agnez de Harecourt qui estoie presente l'oï de sa bouche de mes orilles. Ele respondi au roi et li dit, 'Je propose qu'il soit denez a Nostre Seigneur, car c'est le premier que je filasse onques.' Et il li pria et dit, 'Seur, or vos pri je que vos en filez un autre que je aie.' Et ele respondi, 'Je le vuel bien, se j'en file plus.' Et ce cuevrechief ele envoya secreement a une povre fame qui gissoit en grant langueur, laquele el visitoit tres soigneusement jascun jour de grans benefices de sa table et d'especians viandes. Dame Jebenne et dame Perronele de Montefort entendirent ceste chose de ce cuevrechief et alerent a la povre fame secreement et l'achaterent et li en denerent tant comme elle vout prendre, et est a nonnains de Saint Antoyne et le gardent comme reliques.* VIF 20, S. 62-65.

Agnes von Harcourt erzählt, dass die Königin Blanka große Freude daran hat, ihre Tochter geschmückt zu sehen. Isabella hingegen, die anfänglich mehr Andacht zum Herrn empfand, wenn sie im königlichen Ornat bekleidet war,¹⁵⁷¹ glaubt später, sich für den weltlichen Pomp rechtfertigen zu müssen. An dieser Stelle berichtet die Hagiographin von ihrer Verlobung mit dem Sohn des römischen Kaisers und dass sich der Papst persönlich mit einem Schreiben an Isabella wendet, in dem er um ihre Zustimmung bittet. Später, als er von ihrem Wunsch der Ehelosigkeit erfährt, preist er sie in einem weiteren Brief für ihre Entscheidung.¹⁵⁷²

Als Ursache für Isabellas Konversion gibt die Vita eine schwere Krankheit an.¹⁵⁷³ Voller Sorge bittet die Königin Blanka eine nicht weiter spezifizierte religiöse Person um Fürsprache für Isabella. Diese prophezeit ihr deren Genesung, allerdings werde ihr Herz danach nicht länger der irdischen Welt zugehören.¹⁵⁷⁴ Die Vorhersage tritt ein. Seitdem trachtet die Königstochter nur noch danach, ihre Seele zu schmücken, so dass sie wegen ihrer Reinheit und Unschuld schlechte Worte und Lügen nicht mehr ertragen kann.

Im Folgenden werden Isabellas klösterliche Gebetspraxis, die sie seit frühesten Jugend pflegt, sowie ihren Fastengewohnheiten geschildert. Agnes berichtet, dass sie von König Ludwig erfahren hat, dass seine Schwester als Kind unter der Bettdecke, auf Ellenbogen und Knie gestützt, gebetet hat.¹⁵⁷⁵ Sie selbst erinnert sich, dass Isabella häufig so wenig Nahrung zu sich nahm, dass ihr Überleben allen als göttliche Begnadung erschien. Schon als Kind soll die Prinzessin nie ihre Mahlzeiten aufgegessen haben, so dass ihre Mutter eine sonderbare Erziehungsmethode anwandte und für jeden gegessenen Bissen vierzig Sous für die Armen spendete.¹⁵⁷⁶ Weiterhin ist von Isabellas regelmäßiger Teilnahme an der Messe, ihrer Beachtung der monastischen Gebetszeiten, ihrem Schweigen, ihrer Tränengabe und ihrem Gehorsam gegenüber dem Beichtvater die Re-

¹⁵⁷¹ *[A]u tans de sa jeunece quant madame la raine Blanche sa mere vivoit, qui merueilleusement l'amoit tendrement et fesoit aourner son cors de mout biaux et haults aournemens et de riches, ele me dit de sa bouche qu'ele avoit ausi boen quer et ausi devot a Notre Segneur quant ele avoit ces riches aournemens en son chief et en son quors comme elle avoit quant ele ot abit plus religieux.* VIF 6, S. 54-55.

¹⁵⁷² Beide Briefe wurden nach Agnes' Auskunft in Longchamp aufbewahrt, VIF 7, S. 54-55. Eine Edition dieser Briefe findet sich bei FIELD, *New Evidence for the Life of Isabelle of France*, S. 120-22 u. S. 128-29.

¹⁵⁷³ Eine Parallele zur Krankheit Isabellas findet sich in der Vita ihres Bruders (des heiligen Ludwig). Er gelobte, im Falle seiner Genesung am Kreuzzug teilzunehmen. Ludwigs Hagiograph Joinville berichtet, Ludwig sei so geschwächt gewesen, dass eine seiner Pflegerinnen ihm das Tuch übers Gesicht ziehen wollte, weil sie glaubte, dass er gestorben sei. Eine andere Frau hinderte sie daran, indem sie sagte, dass seine Seele noch im Körper sei. Während des Streits soll sich ein Wunder ereignet haben und Ludwig wurde wieder gesund, konnte aber noch nicht sprechen. Sobald er seine Stimme zurück erlangt hat, bat er, dass man ihm das Kreuz gebe, was denn auch geschah. MAYSER, *Das Leben des heiligen Ludwig*, S. 94; HAGUE, *The Life of St. Louis by John of Joinville*, S. 51. FIELD glaubt, dass Isabella und Ludwig um dieselbe Zeit (um das Jahr 1244) erkrankten. FIELD, *Isabelle of France*, S. 31-35. Zu Ludwigs Krankheit und Kreuznahme siehe auch LE GOFF, S. 135-41.

¹⁵⁷⁴ VIF 9, S. 56-57.

¹⁵⁷⁵ VIF 11, S. 58-59. Zum Fasten VIF 12 u. 13, S. 58-59.

¹⁵⁷⁶ VIF 12, S. 58-59.

de.¹⁵⁷⁷ Über ihre Beichtpraxis erfahren wir, dass sie ihr Gewissen ungewöhnlich häufig erleichterte, am liebsten täglich. Dafür ging sie in ihre Kapelle, wo sie ihrem spirituellen Vater gegenüber Platz nahm, um sehen zu können, ob er ihre Worte aufmerksam verfolgte und nicht etwa einschliefe. Agnes betont, dass ihr Beichtvater stets ein bejahrter Mann war und dass sie, um wirklich keinen Verdacht aufkommen zu lassen, ihre Beichte zudem von einer älteren Frau und einem Mädchen mithören ließ.

Agnes schreibt auch über heimliche Kasteiungen der Prinzessin, jedoch nur kurz.¹⁵⁷⁸ Neu gegenüber den bisher untersuchten Viten ist die Betonung von Isabellas Studium devotionaler Literatur, wozu neben den Heiligen Schriften auch die Heiligenviten gezählt werden. Agnes zufolge las sie die Texte in der Originalsprache, ihr Latein war so gut, dass sie sogar die Briefe der Kapläne berichtigte, wie sie und andere Zeugen mehrfach beobachten konnten.¹⁵⁷⁹

Von Isabellas Caritas zeugen – ihre Krankenbesuche, während der sie auch Ratschläge zur Rettung der Seelen erteilt; die am Gründonnerstag vorgenommenen Fußwaschungen; das Verteilen von Nahrung und Geld an religiöse und säkulare Arme sowie die Finanzierung mittelloser Kreuzritter.¹⁵⁸⁰ Im Wunsch anderen zu helfen, fragt sie sich später, ob Gott die Stiftung eines Hospitals oder Klosters nicht mehr gefallen würde. Ihr Beichtvater, der Theologe und Kanzler Aymeric von Veire, rät ihr daraufhin zum Bau eines Klosters. Zur Erklärung verweist er darauf, dass durch ein solches, insbesondere eines des Franziskanerordens, Gott wesentlich mehr als mit einem Hospital gedient sei, denn in einem Kloster würden sich die Schwestern gegenseitig behilflich sein, ihre Jungfräulichkeit bewahren und überdies stets dem Lob Gottes dienen, was in einem Hospital nicht der Fall wäre.¹⁵⁸¹

Der Vita zufolge macht sich Isabella nach der Gründung von Longchamp mit großem Eifer daran, eine Regel für die Schwestern zu verfassen. Führende Franziskaner helfen ihr dabei, die Privilegien des Klosters zu integrieren und all das zu entfernen, was ihr zweifelhaft oder gefährlich zu sein scheint. Intensiv widmet sie sich Tag und Nacht dem Werk. Während der Zeit ist ihr Zimmer stets voller Menschen, darunter immer ein Magister der Theologie, der den Text begut-

¹⁵⁷⁷ VIF 13-15, S. 60-61.

¹⁵⁷⁸ VIF 16, S. 60-63.

¹⁵⁷⁹ VIF 14, S. 60-61. Das Inventar der ehemaligen Klosterbibliothek gewährt einen Einblick in Isabellas Lektüre. Demnach besaß sie ein Brevier für die Liturgie, zwei lateinische Grammatikausgaben (den *Donat* und den *Alixandre*), weiterhin ein Bestiarium (eine französische Version des *Physiologus*) sowie eine für ihre Mutter aus dem Latein übersetzte Ausgabe des *Speculum anime* oder *Miroir de l'âme*, bei dem es sich um einen pseudo-bernardischen Text handelt, den möglicherweise eine adlige Religiöse verfasst hat. Zu Isabellas Lektüre siehe FIELD, Isabelle of France, S. 21-26.

¹⁵⁸⁰ VIF 17,19,21,22, S. 62-65.

¹⁵⁸¹ *Li chancelers Hemery, qui estoit mout preudome et mestres de divinités qui adonc estoit son confessor, li manda que ce n'estoit mie comparissons de l'hospital au regart de fere meson de religion, et especiaument de cel ordre, car la devine loenge Nostre Seigneur i est fete et celebré, et virginitéz i est gardee et mouteplié et avec ce les euvres de misericorde i sont fetes, car les s[e]reurs servent a l'une l'autre.* VIF 22, S. 64-65.

achtet.¹⁵⁸² Isabellas sehnlichster Wunsch ist die päpstliche Approbation der Regel und die Erlaubnis, dass die Schwestern den Namen *Sorores Minores* führen dürfen. Um ihrer Demut herauszustellen, nennt die Prinzessin die Abtei „*L'Humilité Notre Dame*“¹⁵⁸³ nach dem Motiv, das Jesus Christus veranlasste, Maria zu seiner Mutter zu wählen. Agnes berichtet, dass sie vor der Approbation schwer erkrankt und ihr königlicher Bruder die Initiative ergreift, indem er einen eigenen Brief an die Kurie sendet.¹⁵⁸⁴

Die Bestätigung der Regel ist nicht mehr Gegenstand der Vita. Stattdessen lobt Agnes von Harcourt anschließend noch einmal Isabellas Disziplin im Schweigen. Ihr zufolge war die Prinzessin so streng mit sich, dass ihr Beichtvater sie aufforderte, sich ein wenig zu amüsieren. Isabella lehnte ab und verwies darauf, dass ihr Schweigen eine Bußleistung für die Worte darstellt, die sie früher zuviel gesprochen hat. Wenn sie doch einmal sprach, dann nur mit ihrem Beichtvater über Dinge wie das ewige Leben oder die Heiligen Schriften. Der Grund für ihre Strenge war ihre große Gottesfurcht. Agnes verrät, dass Isabella manchmal, wenn sie vom Gebet aus der Kapelle kam, im Bett lag und aus Angst vor dem Jüngsten Gericht zitterte.¹⁵⁸⁵ Sie ärgerte sich deshalb manchmal über einige der Schwestern, die weniger besorgt waren und tadelte sie wegen nicht erbrachter guter Taten. Später betrübt sie sich jedoch selbst über ihre Strenge. Agnes gibt hierbei zu bedenken, dass es wohl keinen Menschen gibt, der frei von Sünde ist, sie aber fest daran glaubt, dass jeder, der wahrhaft Reue zeigt, vor Gott Vergebung findet.¹⁵⁸⁶ Der erste Teil der Vita endet mit Isabellas letzten schweren Erkrankungen zwei Jahre vor ihrem Tod, während der sich die Ankunft des himmlischen Bräutigams ankündigt, und dem Hinweis, dass sie nach einem tief religiösen Leben in vollkommener Jungfräulichkeit, großer Demut und Caritas verstorben sei.

Der anschließende Mirakelteil berichtet über vierzig Wunder, unter denen sich auch solche befinden, die sich zu Isabellas Lebzeiten oder während ihrer Sterbestunde ereignet haben. Hierbei fällt auf, dass die meisten Mirakel (25 von 40) die Schwestern von Longchamp, Angestellte der Non-

¹⁵⁸² *Ele fu tres deligent de la riule qu'ele fust bone et seure, et la fist esprouver par freres meneurs qui estoit persones bones et esprouvees et mestres de divinité, si comme frere Bone aventure, fere Guillaume de Miletonne, et frere Eude de Rony, et frere Geffroy de Vierson, frere Guillaume de Hartembour, et fist metre en la riule ce qui estoit es privileges; et ce qui estoit doutable et p[e]rilleux en la riule ele fist oster. Et estoit en si grant estiude de cette chosce qu'ele en villoit grant partie des nuis et de jour. Elle i travella tant et estudia qu'a painnes le poiroit on raconter. Pluseurs persones estoient en sa chambre de queus aucuns lisoient les privileges et les autres notoient, et estoit toujours illec un frere meneurs mestres de divinité pour examiner les chosces devant li en sa presence.* VIF 23, S. 64-67.

¹⁵⁸³ *Et merveilleusement eut avoit grant deisier que ceste chosce fust confermee de l'apoitoile. Et sour toutes chosces elle voloit que les s[e]reurs de s'abeje fuissent apelees s[e]reurs meneurs. Et en nulle maniere la riule ne li pooit souffire se ce nom n'i fust mis. Son benoit cuer eslut a metre en s'abeje ce benoit non, ouquels Nostre Seigneur Jesu Crit eslut Nostre Dame a estre sa mere. C'est le non de L'Humilité Nostre Dame qu'ele mit non a s'abbeye, et de ce non elle vant qu'ele fust nommee.* VIF 24, S. 66-67.

¹⁵⁸⁴ VIF 25, S. 66-69.

¹⁵⁸⁵ VIF 26, S. 68-69.

¹⁵⁸⁶ Agnes von Harcourt schreibt: [...] *Je cro qu'i n'est nul picheur encore qui eust fet neys mout de pichiés mourteux, se il s'umilioit tant devant Diu et eust aussi grant repentance comme elle avoit quant elle avoit di aucune chose ou elle se doutoit que il n'i eust pichiez neys ou il n'en avoit point, si crioit a Diu mercy qu'il n'eust largement misericorde, tant doutoit a courroucier Nostre Seigneur et se gardoit de toutes achoisons en soy et en autrui.* VIF 27, S. 68-69.

nen oder der königlichen Familie (4),¹⁵⁸⁷ in Longchamp anwesende Franziskanerbrüder (3)¹⁵⁸⁸ und eines die königliche Familie bzw. den zukünftigen König Philip IV. betrafen.¹⁵⁸⁹ Die Empfänger der übrigen Mirakel waren Bürger oder Adlige aus der näheren und weiteren Entfernung (5).¹⁵⁹⁰ Hinzu kommt ein Bericht über die Umbettung der neun Tage zuvor verstorbenen Isabella, deren Körper wundersamer Weise keinerlei Anzeichen von Verwesung zeigte. Zahlreiche Besucher sollen sich davon überzeugt haben.¹⁵⁹¹ Anwesend waren: Margarete – die Herzogin von Flandern mit ihrer Tochter Marie – einer Nonne, die Frau von Audenarde, sowie viele andere Gäste; weiterhin Frau Heloise – die bürgerliche Witwe des Herrn von Paris, Eminenz William von Quित्रy – Kanoniker von Vernon und ehemaliger Kaplan der Prinzessin Isabella sowie zwei Maurer, die den Sarg hoben. Alle diese Personen befanden sich innerhalb der Klausur. Die zahlreichen übrigen Besucher, die gekommen waren, standen draußen vor dem Fenster. Unter ihnen befanden sich Isabellas Beichtvater – Bruder Eudes von Rosny sowie Bruder Pierre von Meureville, Bruder Thomas von Plexi, Bruder Giles von Sally und viele andere Franziskaner. Auch die Tochter des Herzogs von Flandern – die Herzogin von Brabant und viele andere Damen, Ritter, Bürger und gewöhnliche Leute verfolgten das Ereignis.

Die häufigsten Heilungen über die die Vita berichtet, betrafen Fiebererkrankungen, Entzündungen oder nicht näher spezifizierte Krankheiten, Unfälle und anderweitige Verletzungen. In zwei Fällen verwies, die um Hilfe ersuchte Heilige, die Bittenden an ihren Bruder, den heiligen König Ludwig.¹⁵⁹² Die FIELDS Edition zugrunde gelegte Handschrift endet mit dem Datum 5. Januar 1653, dem Tag an dem Antoine Le Maistre die Kopie fertig gestellt hat.

5.7.4. Die Vita der Isabella von Frankreich – Ein Zeugnis dynastischer Memoria vor dem Hintergrund der Heiligenpolitik Karls von Anjou

Vergleicht man die Isabellavita mit den zuvor untersuchten Frauenviten, so ist zunächst einmal festzustellen, dass Agnes von Harcourt anders als die meisten Hagiographen nur wenige Metaphern verwendet und sich kaum einmal zu theologischen Fragen äußert. Auch Bibelzitate sind selten und Zitate religiöser Autoren oder Bezüge zu anderen Heiligen (ausgenommen des heiligen Ludwigs) finden sich gar nicht im Text. Anstelle eines komplizierten Aufbauschemas konzentriert sich das Werk auf Isabellas Tugenden und Verdienste – die Caritas, die häufige Andacht, die strenge Fastenpraxis, das Studium devotionaler Literatur, die Kontemplation und die Demut sowie ihre Marienverehrung. Auch ihre Christusliebe wird aufgezeigt, sie spielt aber keineswegs eine so bedeutende Rolle wie in den anderen Frauenviten. Ebenso scheint die Nachahmung der Pas-

¹⁵⁸⁷ VIF 1,37,38 u. 39, S. 70-71, 90-93.

¹⁵⁸⁸ VIF 4,9,10, S. 72-77.

¹⁵⁸⁹ VIF 17, S. 78-81.

¹⁵⁹⁰ VIF 33,34,35,36,40, S. 88-93.

¹⁵⁹¹ VIF 8, S. 72-75.

¹⁵⁹² VIF 15, 26-27, S. 78-79, 84-87.

sion Christi zwar in Isabellas asketischen Praktiken auf, wird aber nicht weiter verifiziert, weshalb die Vita auch keine eucharistische Frömmigkeit erkennen lässt. Ähnlich verhält es sich mit der Seelenrettung aus dem Fegefeuer, die im Text gar keine Rolle spielt, obwohl Agnes ausdrücklich auf Isabellas Angst vor dem Jüngsten Gericht hinweist. Übernatürliche Ereignisse, wie mystische Erscheinungen und Prophetien, enthält ausschließlich der Mirakelteil. Das Heiligenbild, das Agnes von der Prinzessin zeichnet, beruht in erster Linie auf den frommen und barmherzigen Taten, die Isabella in der Welt und für das Kloster Longchamp gewirkt hat. Die Abweichung gegenüber den zuvor untersuchten Texten könnte kaum deutlicher sein. In Anbetracht, dass es sich bei Agnes von Harcourt um die erste (hier untersuchte) weibliche Hagiographin handelt, deutet sich an, dass diese eine andere Vorstellung von Heiligkeit als klerikale Autoren hatten.¹⁵⁹³ Diese Beobachtung gibt Sean FIELD recht, der bei einer vergleichenden Analyse zeitgenössischer von Frauen verfassten Schriften zu dem Ergebnis kam, dass diese im Unterschied zu männlichen Hagiographen stärkeres Gewicht auf öffentliche Aktivitäten und institutionelle Legitimation als auf die Darstellung asketischer und somatischer Religiosität legten.¹⁵⁹⁴ Noch ein Unterschied wird deutlich. Am Anfang der Isabellavita fehlen die üblichen Demutsbezeugungen wegen der Unfähigkeit zu schreiben. Vielmehr spricht Agnes von Harcourt von sich selbst stets in der ersten Person, woran ihr Selbstverständnis als Hagiografin, Zeugin der Geschehnisse und Leiterin einer königsnahen Stiftung deutlich wird. Auf ihr inniges Verhältnis zur Fundatorin weist sie gleich am Anfang des 2. Teils der Vita hin. Dort berichtet sie über ein Wunder, das sich in der Anfangszeit von Longchamp zugetragen hat. Demnach war Schwester Alice von Mucedent am drei-Tage-Fieber erkrankt und hoffte, durch das Gebet der Prinzessin wieder gesund zu werden. Sie bat deshalb die damalige Äbtissin Agnes von Anery um Fürsprache. Doch die Gefragte wagte aus Ehrfurcht nicht, die Heilige darum zu bitten, worauf sich die erkrankte Schwester an Agnes von Harcourt wandte. Diese ging zu Isabella und wurde von ihr freundlich empfangen. Bei Agnes' Rückkehr war die erkrankte Schwester bereits geheilt: „Ich, Schwester Agnes von Harcourt, die die Nachricht überbrachte, bin Zeugin in dieser Sache ...“¹⁵⁹⁵ Indem Agnes zu erkennen gibt, dass sie schon vor ihrem Abbatat zu den engsten Vertrauten der Prinzessin gehört hatte, nimmt sie Anteil an deren Ruhm.

Isabella – Heilige, aber nicht Nonne von Longchamp

Agnes von Harcourt bezeichnet Isabella als Heilige von Longchamp, obwohl diese ihrer Stiftung nie beigetreten ist. Insofern ähnelt ihr Engagement dem des Gründers des Gilbertinerordens Gilbert von Sempringham, über den Anne MÜLLER berichtet: „Gilbert schaltet und waltet zwar

¹⁵⁹³ Vgl. FIELD, *The Writings of Agnes of Harcourt*, S. 22.

¹⁵⁹⁴ EBD., S. 20.

¹⁵⁹⁵ *Je suer Agnes de Harecour qui portray la parole suy tesmong de cete chose*, [...]. VIF 2, S. 70-71.

jahrzehntelang für seine Gründung, er weigert sich aber bis kurz vor seinem Tod [...] ein Mitglied seiner Ordensgemeinschaft zu werden!“¹⁵⁹⁶ Isabella hat dies den Quellen zufolge zeitlebens nie getan, wenngleich eine heute verlorene Vita aus dem 14. Jahrhundert „*La vie de suer Ysabeau de Longchamp, qui fu suer S. Louis*“ suggeriert, dass es sich bei ihr um eine Nonne gehandelt hat. Dies glaubten auch die frühmodernen Franziskanerautoren, die Isabella als Nonne und ihren Bruder Ludwig den Heiligen als Franziskanerterziar darstellten.¹⁵⁹⁷ Tatsächlich bewohnte die Prinzessin ein eigenes Haus auf dem gestifteten Klostergelände, von wo aus sie eine Klosterregel für die Frauengemeinschaft entwarf. Auf diese Weise arbeitete sie, wie der englische Heilige, „auf die überzeitliche Institutionalisierung“ ihrer Foundation hin, ohne sich dabei selbst institutionalisieren zu lassen.¹⁵⁹⁸ Anne MÜLLER schrieb dieses Privileg Gilberts Charisma zu, im Falle von Isabella erklärt es sich mit der Zugehörigkeit zum französischen Königshaus. Die Verknüpfung von Stifterin und Stiftung geschah, anders als in Gilberts Fall, nicht durch den späteren Beitritt zur Gemeinschaft, sondern auf hagiographischem Weg. Indem Agnes Isabella als Heilige von Longchamp ins Zentrum einer hagiographischen Lebensbeschreibung gestellt hat, legitimierte sie ihren problematischen Eingriff ins normative Regelgut der Nonnen. Weil in Folge dessen der Schwerpunkt des Textes auf der Memoria der Taten liegt, die die Prinzessin für ihre Stiftung bewirkt hat, erscheinen die Nonnen in der Vita vollkommen passiv, sie sind lediglich Empfängerinnen von Spenden, Mirakeln und Mahnungen. Nirgends entsteht der Eindruck, dass es sich bei ihnen um gleichberechtigte Schwestern handelt, die mit Isabella auf einer Ebene stehen. Dort befinden sich eher noch die Magister, mit denen Isabella theologische Dispute führt und ihre Klosterregel verfasst. Weil diese bei der Umbettung von Isabellas Leichnam keinen Zutritt zur Klausur hatten, ist anzunehmen, dass sie nur mit Isabella, nicht aber mit den Nonnen in Kontakt standen. Die Quintessenz aus all dem ist, dass Agnes von Harcourt kein Exempel für weibliche Religiöse schaffen wollte, sondern der hochadligen Patronin ihres Klosters und damit indirekt auch Longchamp, als dem Aufbewahrungsort ihrer Reliquien, ein schriftliches Denkmal setzen wollte. Da offenbar keine Kopie der Isabellavita nach Rom geschickt wurde, ist wohl davon auszugehen, dass diese nicht für die Einleitung eines Kanonisationsprozesses gedacht war. Vielmehr scheint es, als ob Agnes die einsetzende Ludwigsverehrung für ihren Konvent nutzen wollte. Zusammen mit dem 1282 verfassten Brief liegt es nahe an die Werbung zukünftiger Förderer der Abtei oder gar die Gründung eines Pilgerzentrums zu denken,¹⁵⁹⁹ zu dem Isabella und ihr königlicher Bruder den Grundstock gelegt hatten.¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁶ MÜLLER, Entcharismatisierung als Geltungsgrund?, S. 163.

¹⁵⁹⁷ Zu der Frage, ob Isabella Nonne war, siehe FIELD, Isabelle of France, S. 122-25.

¹⁵⁹⁸ EBD., S. 164.

¹⁵⁹⁹ Zum möglichen Empfängerkreis der Vita FIELD, The Writings of Agnes of Harcourt, S. 16.

¹⁶⁰⁰ Auch ihr Bruder Ludwig der Heilige schenkte dem Kloster wertvolle Reliquien, darunter einen Splitter des wahren Kreuzes und ein Teil der Dornenkrone. Siehe VIF 5, S. 48-49.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den anderen Anhängerinnen des heiligen Franziskus

Wie Isabella hatten auch Elisabeth von Thüringen und Agnes von Böhmen Herrschaftsmacht, Patronatswesen und franziskanische Frömmigkeit miteinander verbunden, indem sie, beeinflusst von der frühen franziskanischen Tradition, Hospitäler für Arme gründeten. Die französische Prinzessin erwog, es ihnen gleich zu tun, entschied sich dann aber, auf Anraten ihres franziskanischen Beichtvaters, ein Frauenkloster zu stiften. Dennoch legte sie, wie Elisabeth, die ihre Lebensweise zweifellos beeinflusst hat,¹⁶⁰¹ nie die monastischen Gelübde ab. Anders als Agnes von Böhmen, die Nonne geworden war und innerhalb der Kirchenhierarchie an ganz anderer Stelle stand, da sie dem Papst Gehorsam schuldete, war Isabella bewusst im Laienstand verblieben¹⁶⁰² und hatte sich ihre herrschaftliche Unabhängigkeit bewahrt. Während die Premysliden der heiligen Klara nacheiferte, indem sie sich von Gregor IX. das Privileg der Armut bestätigen ließ, sammelte Isabella die franziskanische Elite um sich und verfasste gemeinsam mit ihr eine Regel für ihre prestigeprächtige Gründung.¹⁶⁰³ Darin sicherte sie der Äbtissin von Longchamp weitreichende Privilegien zu und tat damit genau das, was Klaras Vorstellung von Gemeinschaftsleben zutiefst widerstrebt hatte. Offenbar hatte sie eine andere Vorstellung vom weiblichen Franziskanertum. Dass sie ihm große Bedeutung beimaß, zeigt sich an der Beharrlichkeit mit der sie den Namen *Sorores minores* für ihre Schwesterngemeinschaft durchzusetzen suchte. Statt an Klaras „heilige Armut“ anzuknüpfen, war sie darauf bedacht, die Zugehörigkeit zum Franziskanerorden sicher zu stellen, denn nach dem Tod Alexanders IV. war es unter den männlichen Mendikanten erneut zu Protesten wegen der Schwesternseelsorge gekommen. Um die Betreuung der Nonnen durch die Franziskaner auch weiterhin zu gewährleisten, setzte sich Ludwig IX. für eine Revision der Regel und die Umbenennung der Kommunität ein. Der französische Papst Urban IV. erfüllte ihm die Bitte:

¹⁶⁰¹ Elisabeths Einfluss wird schon im gemeinsamen Namen deutlich, denn Isabella ist die französische Version von Elisabeth. Der Hagiograph des heiligen Ludwig Jean von Joinville bezeugt anhand eines Beispiels die Elisabethverehrung am französischen Königshof. Er berichtet Isabellas Mutter Blanka von Kastilien habe 1241 bei der Ritterweihe ihres Sohnes Alphonse von Poitiers dem Sohn der heiligen Elisabeth liebevoll auf die Stirn geküsst. Im Glauben, dass er von seiner heiligen Mutter öfters auf jene Stelle geküsst worden sei. HAGUE, *The Life of St. Louis by John of Joinville*, S. 48.

¹⁶⁰² Dementsprechend erwähnte sie der dominikanische Moraltheologe Thomas von Cantimpré im *Bonum universale de apibus*. Im Kapitel II.29 „Über die Tugend der Keuschheit“, das den Angehörigen religiöser Gemeinschaften gewidmet ist, rühmte er das Vorbild der französischen Prinzessin, da diese ähnlich wie die Beginen ein frommes Leben in Keuschheit in der Welt führe und mithin auch frommen weiblichen Laien als Exempel dienen könne: „*Vidimus et illam quam minus iuste extremam ponimus, filiam Ludovici Regis Francorum, sororem scilicet devotissimi Regis Ludovici qui felicissime regnat ad praesens. Haec desponsata Conrado filio Frederici Romanorum Imperatoris, in virginitate permanere innuba praelegit. Quae soli Deo vacans, adeo contemplationi deditur et virtuti, ut nulla ei cura in ullis transitoriis videatur. Sed et ipsius frater, quem diximus, Rex devotissimus Ludovicus, in tantum amplectitur virginiae dignitatis pudicitiam consecrantes, ut Parisiis collegerit Beghinarum maximam multitudinem, ut se in humilitatis obsequiis exerceat et salute.*“ Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de apibus* II.29, S. 319.

Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de apibus* II.29, S. 319.

¹⁶⁰³ Dazu FIELD, *Isabelle of France*, S. 91.

„In turn, it has been humbly asked of us on the part of the said king [Louis], that, causing the said rule to be corrected in some chapters, we should deign out of apostolic kindness to add the word *minores* to its name. Therefore, moved by the prayers of this same king, causing this rule to be corrected by our beloved son Simon, Cardinal of S. Cecilia, so that in deed as well as in name it should be distinguished with the advances of humility ... [and] adding to the name of this rule the said word *minores*, we have decided to establish that this may henceforth be called the rule of the *Sorores minores inclusae*, and that it be maintained as thus corrected in perpetuity in the aforementioned monastery, and in other monasteries hereafter to be founded or created by others, in which it shall happen that the sisters profess this rule.“¹⁶⁰⁴

Da die Päpste in höchstem Maße (mehr noch als im Fall des böhmischen Königs) an einer guten Beziehung zur französischen Krone interessiert waren, machten sie entsprechende Zugeständnisse. So auch die Minoriten, die während des Pariser Universitätsstreits auf die enge Verbundenheit mit dem Herrscherhaus angewiesen waren. Mit ihrer Unterstützung schuf sich Isabella in Longchamp ihren eigenen „himmlischen Hof“. Gabór KLANICZAY zufolge bildeten derartige Höfe (Stiftungen frommer adliger Frauen) das spirituelle Gegenüber zum Herrscherhof. Das französische Königshaus bildete eine Ausnahme, da Ludwig IX. selbst als Heiliger verehrt wurde, sein Hof war „undoubtedly the closest replica of the ‘court of heaven’ that thirteenth-century Europa had to offer.“¹⁶⁰⁵

Die Verbreitung der Isabellaregel

Wie im Falle der Päpste, so war auch die Beziehung zwischen Isabella und den Minoriten eine wechselseitige. Die Namenswahl der Gründung „Von der Demut unserer lieben Frau“ verrät deutlich Bonaventuras Einfluss,¹⁶⁰⁶ dessen Franziskanerbild mehr von der Demut als von der Armut beherrscht war. Die Abkehr von der Armut war ein Grund, dass die Isabellaregel erfolgreicher als die der Ordensgründerin war. Besonders weite Verbreitung fand sie während der Regentschaft Philips V. (1285-1314), wobei es anfangs vor allem französische, königsnahe Klostergründungen waren, die der Regel folgten. Zuerst das Kloster der hl. Katharina in Provins, das Theobald IV. von Champagne (1201-1253) gemeinsam mit seiner Frau Margarete um 1247 gegründet hatte. Ihr Sohn Theobald V. war mit Isabella, der Tochter Ludwigs des Heiligen, verheiratet. 1268 gründete das Paar ein weiteres dem hl. Marcellus geweihtes Kloster bei Troyes, welches ebenfalls die Isabellaregel annahm. Die erste Äbtissin war Giles von Sens, das ehemalige Kindermädchen von Ludwigs Tochter. Sie hatte sich in die Abtei Longchamp zurückgezogen, bevor sie begleitet von vier Schwestern nach Troyes ging. Nach dem baldigen Tod der Stifter

¹⁶⁰⁴ [...] Porro ex parte dicti regis nobis fuit humiliter supplicatum, ut dictam Regulam, in aliquibus capitulis corrigi facientes, nominationis eius Minorum vocabulum adicere de benignitate Apostolica dignaremur. Nos igitur, eiusdem regis precibus inclinati, Regulam ipsam, per dilectum filium nostrum Simonem tituli Sanctae Caeciliae cardinalem corrigi facientes, et ut, sicut re ita et nomine, praesertim cum idem monasterium, sicut praemittitur, titulum Humilitatis Beatae Mariae sibi ascripserit, eidem humilitatis possit profectibus insigniri, nuncupationi eiusdem Regulae dictum Minorum adicientes vocabulum, duximus statuendum ut Regula ipsa Sororum Minorum Inclusarum de cetero nominetur, et servetur perpetuo in praetacto monasterio, et in aliis monasteriis de cetero fundandis seu plantandis, in quibus sorores eandem Regulam profiteri contigerit, sic correctam. Zitiert nach FIELD, Isabelle of France, S. 220, Anm. 22. Zur Revision der Regel EBD., S. 103-106.

¹⁶⁰⁵ KLANICZAY, Holy Rulers and Blessed Princesses, S. 244-45, Zitat S. 245.

¹⁶⁰⁶ Zu Bonaventuras „Weg der Mitte“ siehe CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde*.

wird die Abtei erst wieder in der Zeit zwischen 1284 und 1289 fassbar, als sie außerhalb von Paris neugegründet wurde. Sie diente Margarete von Provence, der Witwe Ludwigs des Heiligen, und ihrer Tochter Blanka, der Witwe des 1275 verstorbenen Infanten von Kastilien, sowie einige Zeit später Isabella von Valois, der Schwester Philipps VI., als Witwensitz. In den 1270er Jahren gründete der Graf von Blois, Jean von Châtillon, gemeinsam mit Frau und Tochter das Kloster „La Guiche“ in Blois. Juliane von Troyes, ehemals Äbtissin von Longchamp, wurde dessen erste Äbtissin. 1299 stiftete Blanche von Navarra, die eine Nichte Isabellas von Frankreich war, die Abtei „Nogent-l’Artaud“. Philip IV. stiftete 1309 das Klarissenkloster Moncel. Dieses wie auch das 1247 gegründete Klarissenkloster von Toulouse nahmen später die Isabellaregel an. Selbiges taten 1507 auch die Klarissen von Reims. Um 1315 gab König Philip V. seine jüngste Tochter Blanka nach Longchamp, wo sie 1319 im Alter von acht oder neun Jahren die Gelübde ablegte. Zwei Jahre später, im Oktober 1321, ließ er sich schwer erkrankt zur Abtei bringen. Vielleicht hoffte er durch ein Mirakel seiner heiligen Ahnen gerettet zu werden. Er starb jedoch im Januar 1322 in dem Gebäude, das einst für Isabella errichtet worden war.

Den größten Erfolg hatte die Isabellaregel in England, wo alle Häuser ihr folgten. Ende des 13. Jahrhunderts hatte Blanka von Navarra eine Abtei in London und Denise von Munchensey das Kloster „Waterbeach“ gegründet. Letzteres war von Schwestern aus Longchamp besiedelt worden, die erste Äbtissin hatte zuvor als Äbtissin in Longchamp gedient. Zwei weitere Klarissenhäuser entstanden um 1342 bei Denny und zwischen 1364 und 1367 bei Bruisyard in Suffolk. Ihre Gründerinnen, Marie von St. Pol Gräfin von Pembroke und Maud von Lancaster Gräfin von Ulster, waren Nachkommen der Blanka von Navarra. Auch in Italien verbreitete sich die Regel. Margareta Colonna, die Schwester des römischen Senators und Kardinals Giacomo Colonna, gründete ein Kloster bei Palestrina. Nach ihrem Tod zogen die Schwestern nach dem in Rom gelegenen „San Silvestro in Capite“ um und nahmen die Isabellaregel an. Auch „San Lorenzo“ in Rom, „Giovannizza“ und „Cuneo“ hingen der Regel an. In Spanien folgte die in León gelegene Klarissenabtei von Allariz, welche von Alfonso X. und Violante von Aragon gegründet worden war, der Isabellaregel.¹⁶⁰⁷

Ein Grund für den Erfolg der Isabellaregel war die dynastische Verbundenheit mit dem französischen Königshaus, worin die von Karl HAUCK aufgezeigte antike Vorstellung der Geblütsheiligkeit fortgewirkt haben mag.¹⁶⁰⁸ Dies allein erklärt das Phänomen jedoch nicht, vielmehr kommt hinzu, dass unter dem Einfluss der Bettelorden am französischen Königshof eine spezifisch aske-

¹⁶⁰⁷ Vgl. FIELD, *Isabelle of France*, S. 116-120.

¹⁶⁰⁸ HAUCK, *„Geblütsheiligkeit“*.

tische Frömmigkeit gepflegt wurde, die nach unmittelbarer Christusnachfolge verlangte.¹⁶⁰⁹ Das signifikanteste Beispiel ist Ludwig von Toulouse, ein Enkel Karls von Anjou,¹⁶¹⁰ der 1296 auf den Thron von Neapel verzichtete und dem Franziskanerorden beitrug. Noch im selben Jahr wurde er zum Bischof von Toulouse ernannt, er starb jedoch schon im Jahr darauf und wurde 1317 von Johannes XXII. heiliggesprochen.¹⁶¹¹



Ein Polyptychon von Simone Martini, das sich in der Unterkirche von St. Francesco in Assisi befindet, zeigt Ludwig von Toulouse neben der heiligen Klara, der heiligen Elisabeth und dem heiligen Ludwig IX. von Frankreich.

5.8. Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina, Mayre de las Donnas de Robaut (um 1297/ nach 1311 vor 1315)

Während die kapetingische Prinzessin mit Bonaventuras Hilfe in Frankreich einen neuen Zweig weiblichen Franziskanertums etablierte, gründete Douceline, die Schwester des berühmten Spiritualentheologen Hugo von Digne, im Süden des Landes eine Beginenkommunität mit mehreren Niederlassungen. Ihre Lebensbeschreibung versucht, ähnlich wie die Isabellavita, die Ludwigsverehrung für den eigenen Konvent fruchtbar zu machen.

¹⁶⁰⁹ FIELD hat die Isabellavita mit der Vita ihres Bruders Ludwig dem Heiligen verglichen, dessen Kult sich parallel zu dem Isabellas entwickelte, und stellte fest, dass dort eine wesentlich striktere asketische Praxis beschrieben wird, was seine These unterstützt, dass rigide Askese keine gendertypische Erscheinung ist. Vielmehr zeige dies, dass derartige Devotionen am französischen Hof seit der Mitte des 13. Jahrhunderts üblich waren. Dass sie in der Hagiographie besonders betont wurden, deutet darauf hin, dass asketisches Verhalten dem zeitgenössischen Bild des vorbildlichen christlichen Herrschers entsprach. FIELD, Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marguerite of Oingt, S. 10 siehe auch DERS., Isabelle of France, S. 2-6.

¹⁶¹⁰ Über seine Mutter Maria von Ungarn war er mit der heiligen Elisabeth von Thüringen verwandt.

¹⁶¹¹ Ludwig wurde von Johannes XXII. heilig gesprochen, der die Forderung nach absoluter Armut zur Häresie erklärte hatte. Dementsprechend war in Ludwigs Kanonisationsprozess die gelebte Armut zugunsten der Demut in den Hintergrund getreten. Siehe PÁSZTOR, Per la storia di S. Ludovico d'Angio, S. 28.

Heute existiert von *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina Mayre de las Donnas de Robeaut* nur noch ein einziges Exemplar aus dem frühen 14. Jahrhundert, das einmal einer Roubauder Begine gehörte und sich nun in der Bibliothèque Nationale unter der Signatur 13503 im französischen Fond befindet. Die Handschrift enthält neben der Vita auch die dokumentarische Überlieferung der Kommunität in Form von Testamenten und Güterübertragungen sowie die Professformel der Beginen und eine Hymne.¹⁶¹²

5.8.1. Zur Textentstehung und der Frage der Verfasserschaft

Der Verfasser der Vita ist anonym geblieben, da weder ein einleitender Brief, noch ein Prolog oder Nachwort existiert, ist man auch hinsichtlich des Abfassungszeitpunkts, des Auftraggebers sowie der Abfassungsgründe auf Vermutungen angewiesen. Aufgrund fehlender Alternativen ist es seit langer Zeit allgemeiner Forschungskonsens, dass Doucelines Nachfolgerin als Vorsteherin der Schwesternschaft, Filipa (Philippine) von Porcellet, um 1297 die auf provenzalisch geschriebene Vita mit dem Titel *Vida de la benaurada sancta Doucelina*¹⁶¹³ abgefasst hat und der Text später, Anfang des 14. Jahrhunderts (um 1315), noch einmal verbessert wurde.¹⁶¹⁴ Kathleen GARAY und Madeleine JEAY, die den Text ins Englische übersetzt haben, führen das Datum der ersten Viten-niederschrift auf die am 11. August 1297 stattgefundene Kanonisation Ludwigs des Heiligen sowie den Tod seines Neffen Ludwig von Toulouse († 19. August 1297) zurück. Letzterer war, wie die Roubauder Beginengemeinschaft, mit den joachimitischen Franziskanern verbunden, was in ihren Augen eine Rehabilitierung der in die Kritik geratenen Kommunität bedeutete. Die spätere Revision der Vita war, ihnen zufolge, erforderlich, nachdem es auf dem Konzil von Vienne 1311 zur Verurteilung der Beginen gekommen war.¹⁶¹⁵ Joseph-Hyacinthe ALBANÉS, der die Vita 1879 ediert hat, glaubte, dass die Umarbeitung vor 1315 stattgefunden hat. Im selben Jahr war Schwester Filipa von Porcellet gestorben. Die Tatsache, dass sie in der Vita mehrfach erwähnt, aber nicht als verstorben bezeichnet wird, führte ihn zu der Schlussfolgerung, dass der Text vorher entstanden sein muss.

¹⁶¹² Die Eigentümerin der Handschrift, Cécile de la Voute, bestimmte, dass der Text nach ihrem Tod zurück nach Roubaud gelangen sollte. ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. XIV.

¹⁶¹³ Die Vita (im Folgenden kurz VDD) wird nach der Edition von ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline* zitiert. Die englischen Vitenzitate folgen der Übersetzung von GARAY / JEAY, *The Life of Saint Douceline*.

¹⁶¹⁴ Da der Text nicht datiert ist, in der Vita aber auf ihre Revision hingewiesen wird, nennt ALBANÉS als terminus ante quem das Jahr 1288, wobei er auf eine Stelle im 15. Kapitel (Kap. 15.35) hinweist, wo Bruder Pellegrin Replin als langjähriger Beichtvater der Kommunität bezeichnet wird. Im Anhang zur Edition führt er das auf das Jahr 1288 datierte Testament jenes Bruders an, in dem sich dieser noch als Novize bezeichnet und belegt damit, dass die Vita nicht vor 1288 und auch nicht kurz danach entstanden sein kann, da der Bruder mehrere Jahre für den Aufstieg in der Ämterlaufbahn benötigte. Da die Vita berichtet, dass Doucelines Fest (1. September) an einem Sonntag begangen wurde und nach 1288 nur im Jahr 1297 das Datum auf den Sonntag fiel, schlussfolgert er, dass der Text in dem Jahr fertiggestellt war. ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. XX-XXI; Testament, S. 261. ALBANÉS zufolge wurde die erste Version der Vita erstmals am 1. September 1297, dem Festtag der Heiligen, vorgetragen. Zur Revision der Vita, siehe EBD. S. XXIII.

¹⁶¹⁵ JEAY / GARAY, *Douceline de Digne, de l'usage politique*, S. 485-487.

Da die Doucelinevita nicht im klerikalen Latein, sondern in der provenzalischen Volkssprache geschrieben ist, vermutete er, dass der Text von einer Frau verfasst wurde.¹⁶¹⁶ Zur Unterstützung seiner These wies er auf die anschauliche Art und Weise hin, mit der in der Vita einzelne Orte, wie das Refektorium, das Dormitorium und der Garten, sowie spezielle Ereignisse beschrieben werden. Auch weil Douceline im Text häufig wörtlich zitiert und als unsere liebe Mutter bezeichnet wird, wobei sowohl sie, als auch die Roubauder Kommunität voller Enthusiasmus gepriesen werden. Eine Textpassage, in der über einen Streit berichtet wird, der bei der Neuabfassung der Schrift darüber entbrannte, ob Douceline als heilig bezeichnet werden darf, deutet an, dass der ganze Beginenkonvent an der Verschriftlichung des Werks beteiligt war.¹⁶¹⁷ Nachdem Douceline ihre Heiligkeit durch zwei Wunder unter Beweis gestellt hatte, indem sie eine vor Betrübniß erkrankte Novizin heilte¹⁶¹⁸ und sich der hauptverantwortlichen Zweiflerin im Konvent zeigte,¹⁶¹⁹ herrschte wieder Eintracht unter den Schwestern des Marseiller Konvents:

„Then, they were able to see openly into each other’s conscience, and were of one mind in thinking that the holy mother was there among them as they looked into one another’s hearts as if into their own.“¹⁶²⁰

Die besagte Schwester sah ihren Fehler ein und legte vor der Priorin Filipa von Porcellet Zeugnis über die wundersame Erscheinung ab.¹⁶²¹ Ähnliches geschah, der Vita zufolge, ein Jahr später auch in dem Konvent Hyères, als die Schwestern voller Freude an Doucelines Festtag gemeinsam die neue Liturgie begingen. Damals erfuhr eine von ihnen in einer Jenseitsvision, in der ihr die Aufnahme der Seele einer soeben verstorbenen Schwester im Himmel vor Augen geführt wurde, von den Zweifeln über die Ordenszugehörigkeit. Die Vita berichtet, dass jene Schwester hörte, wie die Seele, befragt nach ihrem Orden, antwortete, dass sie unter der Leitung des heiligen Franziskus gestanden habe. Als die Heiligen von ihr wissen wollten, warum sie dann nicht den Habit von Klara und ihrem Orden trage, erschien Christus und leistete ihr Beistand, indem er ihre Zugehörigkeit zur franziskanischen Gemeinschaft bezeugte:

„I recognize her; she is from an order that I love, an order that is in my care and under the direction of Saint Francis. She is telling the truth when she says that she is under his direction, although she does not wear his habit. I know who she is.“¹⁶²²

¹⁶¹⁶ Seit 1308/09 residierte unter Clemens V. das Papsttum in Avignon, so dass die provencialisches Sprache seitdem auch an der Kurie gesprochen wurde. Es bestand also kein zwingender Grund eine lateinische Vita zu schreiben.

¹⁶¹⁷ *Eran en gran contrast de la sieua lanzor, si n’uzarian ho non. Per aisso agron torbacion entr’ellas, que las unas ho volian, las autras, per aquella temensa, hi contradizian.* VDD 14.6. Siehe dazu GARAY / JEAY, *The Life of Saint Douceline*, S. 17.

¹⁶¹⁸ *Adoncs li venc en sa pensa una antiphena de lanzor de la Sancta, e fon li en son cor soptamens, aissi cant si persona li disses: ‘Ad te de luce vigilans.’ E soptamens, ill si levet leugieramens, e trobet si sanada e garida de tot so ques avia.* VDD 14.8-11 (Zitat 14.11).

¹⁶¹⁹ VDD 14.12-16.

¹⁶²⁰ *E adoncs, fon nusa e aperta li conciencia de l’una a l’autra, e acorderon si az un accordi en lur bon pensament, car ho vezian l’una el cor de l’autra, aissi cor en lo sieu, que li sancta maire era aqui presens [...]* VDD 14.19.

¹⁶²¹ VDD 14.23.

¹⁶²² *E illi respondet: ‘Que sotz la man de sant Frances s’era regida.’ E aisso dizia mot humilmens. E li Sant li dizian, retornant sa resposta: ‘Sotz la man de sant Frances ti est regida! E tu con non portas lo sieu abiti, ni l’abiti de sancta Clara, ni de las autras relegions? Qui ies [t]u que sotz la man de sant Frances ti sies regida, e non portes son abiti? Qui iest tu, ni de qual estament?’ Ab aitant venc Ihesu Crist [...] e li Sant disseron: ‘Senber, aissi a un’arma la quall non connoissem, ni sabem de qual estament sia, ni connoissem son abiti. E dis que sotz la man de sant Frances s’es regida, e non porta son abiti, ni de sancta Clara, ni dels autres religios [...].’ El*

Das Wunder reflektiert die Gefährdung der Kommunität, es ist schwer vorstellbar, dass dies von einem Außenstehenden geschrieben wurde. Da der Text zudem genau zu der Zeit entstand, als häretische Strömungen im Franziskanerorden aufgedeckt wurden, hielt es ALBANÉS für unwahrscheinlich, dass einer der Beichtväter den Text verfasst hat. Die prononcierte Erwähnung des Franziskaners Pellegrin Reppellin, über den berichtet wird, dass er als Kind stark verkrüppelt war, bis er durch Doucelines Berührungen völlig gesund wurde, dem Franziskanerorden beitrug und (neben Hugo von Digne, Johannes von Parma und Jaucelin) als langjähriger Beichtvater der Kommunität diente,¹⁶²³ scheint mir hingegen ein Indiz zu sein, dass er an der Entstehung des Textes beteiligt war. Ausführlicher wird im Text (neben Douceline) nur Filipa von Porcellet eingeführt, weshalb ALBANÉS ihr die Autorschaft der Vita zuschrieb.¹⁶²⁴ Als weiterer Hinweis für ihre Autorschaft gilt der Bericht über die obskure Heilung ihrer Nichte Maragde Porcellet im 15. Kapitel. Die Vita erzählt, dass die junge Frau unter wiederkehrendem Stimmverlust litt, bis sie von einem Wasser trank, in welches man zuvor Doucelines Finger getaucht hatte. Später soll sie erneut ihre Stimme verloren haben, worauf ihre Mitschwester der Seligen klagte, dass sie am kommenden Tag, wenn deren Vita zum ersten Mal verlesen werde, nicht vollkommen zufrieden sei, sollte bis dahin nicht Maragdes Stimme wieder hergestellt sein. Daraufhin erschien Douceline nachts bei der Stummen und prophezeite ihr die baldige Genesung unter dem Vorbehalt, dass diese nur eine gewisse Zeit andauern werde. Danach würde sie die Stimme abermals verlieren und zwar solange, bis keiner mehr an ihre Heilung glaube und sie eingesehen habe, dass nicht die Fürsprache eines anderen, sondern allein Gottes Wille den Zeitpunkt der Heilung bestimme.¹⁶²⁵

Zur mutmaßlichen Hagiographin Filipa von Porcellet

Filipa von Porcellet stammt aus einem der angesehensten aristokratischen Häusern der Region.¹⁶²⁶ Ihr Vater Bertrand von Porcellet hatte Besitz im Heiligen Land erworben¹⁶²⁷ und liegt in der Johanniterkirche in Jerusalem begraben. Ihr Bruder Guillaume war ein Ratgeber Karls von Anjou. Er hat in Italien an dessen Seite gekämpft und war dafür mit Ländereien in Sizilien belohnt worden. Mit großem Glück überlebte als einziger bekannter Franzose das Massaker vom

Seinnhers dousamens respondet, am benigna cara: 'Hieu la connosc; illh es, so dis, d'un estament qu'ieu ami, lo qual ai en ma garda, e le quals si regibis desotz la man de sant Frances. E ben dis ver que sotz la sieua man s'es regida; mais non porta son abiti; e ieu sai qui es.' VDD 14.29-31.

¹⁶²³ VDD 15.35-39.

¹⁶²⁴ *Una ves, s'esdevenc que una nobla donna de Probensa, per nom ma donna Filipa Porcelleta, donna d'Artinbols, venc a la sancta maire, per gran devocion, e mes si a Robaut, per esser filha sieua. E can la fon intrada, ill vi la sancta maire vieure paupramens, e penre las almornas paucas las quals li eran fachas. E vi la sofrachosa, en tant que pron de ves non avia pas en sas enfermetat [s] denier de que si melluies.* VDD 5.6.; dazu ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XXX-XXXIII. Zu Filipa siehe ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XXXI-XXXIX. ALBANÉS These fand die Unterstützung des jüngeren Editors GOUT sowie der Übersetzerinnen GARAY/JEAY, die Filipa von Porcellet ebenfalls für die Autorin der Vita halten.

¹⁶²⁵ VDD 15.22-28.

¹⁶²⁶ Zu Filipas Biographie siehe ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XXXI-XXXIX.

¹⁶²⁷ Dies bezeugt eine Urkunde vom November 1235. Siehe Regesta Imperii V (Friedrich II.), Nr. 2125.

Ostermontag 1282, das unter dem Schlagwort „Sizilianische Vesper“¹⁶²⁸ in die Geschichte eingegangen ist. Ihre Schwester Audiarde stand als Äbtissin der 1208 von Sacristane Porcellet gegründeten Abtei Sainte Marie in Mollégès vor. Filipa selbst hatte mit Fouques de Pontevès den Grafen von Artignosc geheiratet, aus der Ehe gingen drei Töchter, Douceline, Mabile und Margde, hervor. Nach dem Tod ihres Gemahls trat Filipa dem Roubauder Beginnenkonvent bei, der sie unmittelbar nachdem Douceline 1274 verstorben war, zu deren Nachfolgerin wählte. Ausschlaggebend waren sicher das Ansehen und der Einfluss ihrer Familie, die den Beginnen in ihrer schwierigen Rechtslage sehr nützlich sein konnte.¹⁶²⁹ Filipa kommt dadurch nicht nur als Autorin in Betracht, ebenso könnte sie auch die Auftraggeberin der Doucelinevita sein.

5.8.2. Zum Leben der Douceline von Digne (um 1215-1274)

Die Gründerin der Roubauder Beginnengemeinschaft Douceline wurde um 1214/15 als Tochter des Kaufmanns Berengar in Digne, in der Provence geboren.¹⁶³⁰ Während ihrer Kindheit lebte die Familie zweitweise im Geburtsort der Mutter Hugue/Huguette in Barjols. Als diese um 1230 starb, ging Douceline zusammen mit ihrem Vater nach Hyères,¹⁶³¹ sicher um in der Nähe ihres charismatischen Bruders Hugo¹⁶³² zu sein, der im dortigen Franziskanerkonvent lebte.

Hugo hatte in Montpellier Rechtsgeschichte studiert und war danach Priester geworden. Salimbene (1221-1288) beschrieb ihn als Mann „großer Gelehrsamkeit inspiriert vom Geist der Prophetie“ und von „heiligemäßiger Lebensweise“. Wegen seiner Aufsehen erregenden Predigten glaubte er in ihm „einen zweiten Paulus oder Eliseus“ zu sehen, ja er rühmte ihn in seiner Chronik als „einen der bedeutendsten Kleriker der Welt“ und als „gewaltige[n] und auf alles gefaßte[n] Streiter“:

„Alle verblüffte er, allen stopfte er den Mund; er hatte eine ungemein beredte Zunge und eine Stimme, die wie eine Trompete schallte, oder wie ein gewaltiger Donner, oder wie eine tönende Wassermasse, wenn sie in einen Abgrund hinabstürzt. Niemals zögert er, nie strauchelte er. Stets war er gefaßt, auf jeden Einwand zu antworten. Wundersames wußte er zu sagen von den himmlischen Heerscharen, d.h. von der Glorie des Paradieses, und Fürchterliches von den höllischen Strafen.“¹⁶³³

¹⁶²⁸ Die Sizilianische Vesper machte dem langjährigen Streit um die Herrschaft im Königreich Sizilien ein Ende. Der Streit hatte unter den Staufern als Streit zwischen Kaisertum und Papsttum, zwischen *imperium* und *sacerdotium* begonnen. Seit dem Tod Friedrichs II. stritten sich das Haus Anjou und das von Aragón um die Herrschaft in Sizilien. Nach der Vertreibung Karls von Anjou blieb Sizilien bis zum Frieden von Utrecht im Jahre 1713 in spanischer Hand. Ausführlich zu den Hintergründen und Auswirkungen RUNCIMAN, Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des 13. Jahrhunderts.

¹⁶²⁹ ALBANÉS vermutet, dass sich die beiden Frauen noch aus Doucelines Zeit in Barjols kannten und Filipa aus Verehrung ihre Tochter nach Douceline benannt hat. ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XXXII.

¹⁶³⁰ Zu Doucelines Biographie und ihren Gründungen siehe EBD., S. XL-LVI sowie GARAY/ JEAY, The Life of Saint Douceline, Beguine of Provence, S. 7-22

¹⁶³¹ *Cant li maires fon morta, muderon si aç Ieras* [Hyères], *e aqui abiteron per azenant tostemps*. VDD 1.4.

¹⁶³² Zur Wirkkraft Hugos von Digne siehe LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 182-87. Zu seinem Leben und seinen Schriften siehe SISTO, Figure del Primo Francescanesimo in Provenza, Ugo e Douceline di Digne.

¹⁶³³ *Hic erat unus de maioribus clericis de mundo et sollempnis predicator et graciosus tam clero quam populo et maximus disputator et paratus ad omnia. Omnes involvebat, omnibus concludebat, linguam disertissimam habebat et vocem tamquam tube sonantis et tonitruum magni et aquarum multarum sonantium, cum decurrunt per preceps. Nunquam inculcabat, nunquam cespitabat. Semper ad omnem responsionem erat paratus. Mirabilia dicebat de celesti curia, id est de gloria paradisi, et terribilia de infernalibus penis. [...] Spiritualis*

Ganz besonders lobte Salimbene, dass Hugo vor keinem Mächtigen zurückschrak, „denn alle zitterten vor ihm, wenn sie ihn reden hörten“.¹⁶³⁴

Es ist leicht, sich vorzustellen, dass dieser Mann, der mit seinen emphatisch vorgetragenen Prophetien zahlreiche Sünder bekehrte, auch Einfluss auf die Spiritualität seiner jüngeren Schwester ausübte, die sich ebenfalls nach einem religiösen Leben sehnte. Douceline dürfte bis dahin allenfalls die Klöster der Benediktinerinnen gekannt haben, von denen es in der Provence damals viele gab. Nach dem Tod des Vaters um 1240 brachte sie Hugo jedoch im Klarissenkonvent von Genua unter, damit sie deren Lebensform kennenlernen, während er sich selbst auf eine Studienreise zur Universität nach Paris begab.¹⁶³⁵ Warum und wann Douceline die Klarissen wieder verließ,¹⁶³⁶ wissen wir nicht. Bekannt ist nur, dass sie nach ihrem Austritt eine Beginengemeinschaft gründete und in aller Öffentlichkeit vor ihrem Bruder Hugo, der damals (von 1239-42) das Amt des Provinzialministers inne hatte,¹⁶³⁷ das Keuschheitsgelübde ablegte,¹⁶³⁸ worauf dieser den Konvent mit einer Predigt einweihte.

Die Roubauder Beginengemeinschaft

Die Wahl des Namens Begine wird in der Vita mit Doucelines Mariennachfolge begründet:

„The holy mother wanted to be called a beguine, through the love of Our Lady, who was her model; for she said that Our Lady was the first beguine [...]“¹⁶³⁹

Da die Bezeichnung Begine bis dahin in der Provence unbekannt war,¹⁶⁴⁰ ist anzunehmen, dass Douceline durch ihren Bruder von deren Lebensweise erfahren hat. Sicher hat er sie auch mit deren Symbolik vertraut gemacht, denn die Vita berichtet, dass Douceline aus Mitgefühl mit dem

homo ultra modum, ita ut alterum Paulum crederes te videre seu alterum Helyseum. HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 226. Deutsch zitiert nach DOREN, *Die Chronik des Salimbene*, S. 205.

¹⁶³⁴ *Nam in diebus suis non pertimuit principem, et potentia nemo vicit illum, nec superavit illum verbum aliquod.* EBD. Salimbene bezieht sich damit auf eine Predigt, die Hugo vor dem Papst und den Kardinälen gehalten hat.

¹⁶³⁵ Genauer dazu SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 21-29.

¹⁶³⁶ MORRIS glaubt, dass Doucelines nichtadlige Abstammung oder fehlende finanzielle Grundvoraussetzungen (sie war Waise) der Grund dafür waren, dass sie von den Nonnen abgelehnt wurde. MORRIS, *The Vita of Douceline de Digne*, S. 89-90.

¹⁶³⁷ SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 51. Salimbene behauptet, dass Hugo, wegen seiner tugendhaften Lebensweise, auch noch nach seinem freiwilligen Rücktritt vom Amt des Generalministers das Aufnahmerecht besaß. *Habebat enim frater Hugo a ministro recipiendi licentiam, eo quod reverentissima persona et tantus clericus esset, et quia spiritualis homo, et quia iam minister extiterat.* HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 254; DOREN, *Die Chronik des Salimbene*, S. 238.

¹⁶³⁸ Da Hugo um 1242 nach Rom reiste und 1244 auf dem Konzil von Lyon weilte, glaubt ALBANÉS, dass die Konventsgründung in der Zeit zwischen 1240-42 stattgefunden hat. ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. XLV-XLVIX.

¹⁶³⁹ *El sancta maire[s] volc esser apellada beguina, per amor de Nostra Dona quez era totz sos caps; qu'illi dixia que Nostra Dona fon li primera beguina [...].* VDD 2.11.

¹⁶⁴⁰ Die Vita erwähnt das ausdrücklich: *En aquel temps, non era estament de beguinas, ni en Proensa non las auzian mentaure.* VDD 2.2.

Schmerz, den die Gottesmutter über die Passion ihres geliebten Sohnes empfand, einen schwarzen Habit samt Mantel wählte:

„Then, filled with fervour and with love for Our Lord, she placed the mantle on her head, as a sign of the passion of Jesus Christ; and from then on she always wore the mantle on her head, in reverence and following the example of the mother of God who, she said, always covered her head with the mantle after the passion of her son. [...] And so much as possible, the holy woman modeled herself on her and ordered her whole life according to that of Our Lady, and she conducted herself following her example, with the advise of her brother.“¹⁶⁴¹

Die ersten, die sich ihr anschlossen, waren ihre jungen Nichten, Douceline und Marie, die beiden Töchter ihres zweiten, früh verstorbenen Bruders. Sobald sich jedoch ihr heiliggemäßes Leben herumgesprochen hatte, folgten zahlreiche Jungfrauen, Witwen, Ehefrauen, wie auch Kinder ihrem Beispiel.¹⁶⁴² Die Vita spricht von 131 Frauen, die Jungfräulichkeit gelobten, und weiteren 80, die Keuschheit versprachen, aber weiterhin in ihren eigenen Häusern lebten.¹⁶⁴³ Douceline bildete offenbar das Haupt der religiösen Gemeinschaft,¹⁶⁴⁴ deren Aufgaben in: karitativen Tätigkeiten, regelmäßigen Andachten und Messbesuchen, seelsorgerischer Betreuung sowie der Ausbildung junger Mädchen bestand, womit die Gründung den Beginengemeinschaften des Nordens glich.

Der Beginenkonvent befand sich in Hyères nacheinander an zwei verschiedenen Orten. Zuerst lebten die Frauen außerhalb der Stadt am Ufer des Flusses Roubaud, weshalb sie den Namen „die Frauen von Roubaud“ führten, später zogen sie in die Nähe der franziskanischen Niederlassung. Dort waren die Schwestern ihren Betreuern näher und konnten regelmäßig an der Messe in der Franziskanerkirche teilnehmen. 1255 erfolgte die Gründung einer weiteren *Béguinage*¹⁶⁴⁵ am Rand von Marseille. Diese Gründung überragte ihrer Bedeutung nach die erste bei weitem. Es gibt Hinweise, dass außer diesen beiden Häusern noch weitere Ansiedlungen existiert haben, was in der Forschung zur Annahme geführt hat, Douceline habe die Gründung eines eigenen Ordens intendiert. Betrachtet man, dass Douceline mit Hugo, der besonderes Ansehen bei den Laien

¹⁶⁴¹ *E pueis, am gran fervor e am gran sentiment de Nostre Senhor, pauzet lo mantel sus lo cap, en senhal de la passion de Ihesu Crist; e portet pueis tostemps lo mantel sus lo cap, en reverencia e as heissemple de la maire de Dieu, que, segon qu'illi dizja, apres la passion del fil, portet tostz temps lo mantel sus lo cap. [...] E li sancta femena, de tot cant poc, si conformet az ella, e azordenet tota sa vida segon aquela de Nostra Dona, e az eissemples d'ella si reglet, ab consell de son fraire.* VDD 2.9.

¹⁶⁴² [...] *motas autras, per voluntat de Dieu, verges e vezoas, e neis cellas qu'erant en matremoni, dezamparavan lur senhors els enfans, e venian s'en az ella, e metian si mot humilmens, am gran devocion et am gran reverencia, en la sienua compannia.* VDD 3.3.

¹⁶⁴³ *E motas autras si mogron per lo sieu heissemple, tant que foron .VI. vins e .XI. que voderon a Nostre Senhor vergenitat; e d'autras ganren, outra .IIII.XX., que promezeron totas castitat, az aquel sermon, per lo sieu heissemple, en las mans del sant paire.* VDD 2.10. Auch Salimbene spricht von achtzig Frauen. HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 554.

¹⁶⁴⁴ Dies geht aus Salimbenes Chronik hervor, in der berichtet wird, dass ganz Marseille über Doucelines besondere Gnade Bescheid wußte, häufig in Ektase zu fallen. [...] *hec a Deo obtinuit gratiam specialem, ut in extasim raperetur [...].* HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 554; DOREN, *Die Chronik des Salimbene*, S. 230.

¹⁶⁴⁵ ALBANÉS hat trotz intensiver Nachforschung keine Dokumente gefunden, die die genauen Daten der Gründungen wiedergeben. ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. XLIV-XLVIII.

genoss¹⁶⁴⁶ und dem die Gründung des Sackbrüderordens (um 1250, 1251 Approbation, 1274 mit Beschluss des II. Konzils von Lyon¹⁶⁴⁷ aufgelöst)¹⁶⁴⁸ zugeschrieben wird, zusammengearbeitet hat, scheint dies nicht allzu abwegig.

Kaspar ELM hat die Geschichte des Sackbrüderordens untersucht und die rapide Verbreitung herausgestellt, denn der Orden zählte bei seiner Aufhebung 1274 mindestens 113 Konvente in sechs Provinzen, womit er in Frankreich der drittgrößte Bettelorden war.¹⁶⁴⁹ Erstaunlicher Weise folgte der Orden, trotz seiner laikalen franziskanischen Anfänge, seit 1251 der Augustinerregel und übernahm wenig später (wahrscheinlich 1255/56) die Dominikanerkonstitutionen in ihrer Urfassung, was wohl der Absicherung der (nach dem 4. Laterankonzil) umstrittenen Neugründung dienen sollte.¹⁶⁵⁰ Außer den Sackbrüdern verweist ELM noch auf eine Gruppe Gläubiger, die sich außerhalb von Marseille niedergelassen hatte, um ein eremitisches Leben in mendikantischer Armut zu führen, aus denen später der Orden der Pickbrüder hervorging.¹⁶⁵¹ Wenn in der Vita berichtet wird, dass die sterbende Douceline neben vielen frommen Leuten auch von einer Gemeinschaft aufgesucht wird, die sich die Schwestern von Sion nannten,¹⁶⁵² so zeigt dies, dass die lokalen religiösen Gruppen in enger Beziehung miteinander standen. Möglicherweise war Hugo von Digne das geistliche Oberhaupt dieser religiösen Laiengruppierungen. Weil die „Frauen von Roubaud“ wie all diese Gemeinschaften ursprünglich ebenfalls außerhalb der Stadt gelebt haben, ist damit zu rechnen, dass sie damals auch ein strikteres Armutsideal befolgt haben. Indem sie jedoch, anders als die Sackbrüder, auf Regel und Ordensorganisation verzichteten¹⁶⁵³ und als einziges Bindeglied die gegenseitige Liebe in Christus und die gemeinsame Leiterin anerkannten, war

¹⁶⁴⁶ [...] *et est ibi maxima multitudo mulierum et hominum penitentiam facientium etiam in habitu mundiali in domibus suis.* HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 235.

¹⁶⁴⁷ Neue Ergebnisse zur Stellung der Beginen nach dem Konzil bietet VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 173-314.

¹⁶⁴⁸ Salimbene behauptet allerdings, dass die Gründung eher zufällig und unbeabsichtigt erfolgt sei. Er erzählt, dass Hugo nach einer Predigt von zwei Laien um die Aufnahme in den Franziskanerorden gebeten wurde, was er ihnen jedoch verwehrt und stattdessen geheißen habe: „Gehet in die Wälder und lernt euch von Wurzeln nähren, weil die Heimsuchungen nahe sind“. Sie folgten seinen Worten und fanden rasch Anhänger. DOREN, *Die Chronik des Salimbene von Parma*, S. 239. *‘Eatis ad nēpora et adiscātis comedere radices, quia tribulationes apropinquant’* [...]. HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 254 zu den Sackbrüdern EBD., S. 253-55, 294.

¹⁶⁴⁹ ELM, *Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder*, S. 284-89; 313-24. Zur Zahl der Konvente vor der Aufhebung, siehe EBD., S. 285. Zu dem Orden siehe auch ANDREWS, *The Other Friars*, S. 174-223.

¹⁶⁵⁰ Die Tatsache, daß es sich bei den ersten Sackbrüdern um Laien handelte, die sich *Fratres de Poenitentia* nannten, eine Art Büßergewand – *mantelli catabriati* – trugen, sich einem Rektor unterstellten und es als ihre Absicht bezeichneten *facere poenitencie dignos fructus*, lässt vermuten, daß ihre Organisation und Spiritualität in einem bestimmten Zusammenhang mit der laikalen Bußbewegung des 13. Jahrhunderts stand. EBD., S. 293-95.

¹⁶⁵¹ EBD., S. 296.

¹⁶⁵² *Li fraire la velleron tota aquella nuech, li quall eran agut al sien traspasament; e anc non s'en partiron tro que tot fon complit, mais ill capdelleron e regiron l'ostal. Foron la atressi las donnas de Sion, que la velleron tota aquella nuech; e motas antras gens relegiozas e devotas* [...] VDD 13.15.

¹⁶⁵³ Siehe dazu SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 40-42.

der Fortbestand der Kommunität mehrfach in Gefahr.¹⁶⁵⁴ Schon Hugos Tod (um 1254-57)¹⁶⁵⁵ muss sie schwer getroffen haben. Jedoch gelang es Douceline mit Hilfe seiner einflussreichen Freunde, des Generalministers Johannes von Parma (1247-1257 von Alexander IV. zum Rücktritt gezwungen)¹⁶⁵⁶ sowie des Provinzialministers von Provence (1262-1272) Jaucelin,¹⁶⁵⁷ über diese schwierige Zeit hinweg zu kommen. Ihr eigener Tod war ein weiterer Schlag.

Die Ursache der Probleme war die 1255 durch Papst Alexander IV. erfolgte Verurteilung von Anhängern der Lehre des Joachims von Fiore. Da Hugo von Digne ein eifriger Verfechter des Joachimismus war¹⁶⁵⁸ und wohl auch seine Schwester der Lehre anhing, war die Furcht der Roubauder Kommunität nicht unbegründet. Als dann auch noch 1257 Johannes von Parma vom Amt des Generalministers abgesetzt, an seine Stelle als Ordensgeneral trat Bonaventura, und vor Gericht gestellt wurde und dabei nur knapp einer Verurteilung entging, scheint die Lage für die Beginen gefährlich geworden zu sein.¹⁶⁵⁹

Doucelines Kultische Verehrung, Verdächtigungen und der Fortbestand der Kommunität

Douceline starb in der Nacht zum 1. September 1274 in Marseille, kaum zwei Monate nach Bonaventura. Ihrer Vita zufolge setzte die kultische Verehrung noch in der Todesnacht ein. Damals soll es im Konvent zu einem Menschauflauf gekommen sein, da viele die Heilige noch ein letztes Mal sehen und berühren wollten. Das Ganze ereignete sich unter der Aufsicht der Franziskaner, die während dessen ihre Zeremonien durchführten. Sobald sich ihr Tod herum gesprochen hatte, begann ein regelrechter Reliquienwahn. In dem Tumult, bei dem die Menschen versuchten, alles an sich zu reißen, was sie fassen konnten, soll ein Franziskaner einen Arm eingebüßt haben. Das Prestige der Verstorbenen zeigte sich in der prächtigen Prozession, mit der die Minoriten ihren Leichnam in die Franziskanerkirche von Marseille geleiteten. Dort wurde Douceline zunächst an der Stelle bestattet, wo zuvor ihr Bruder gelegen hatte. Doch schon ein Jahr später, am 1. September 1275, wurden ihre Gebeine in eine prunkvollere Grabstelle umge-

¹⁶⁵⁴ Zu Rolle der Schriftlichkeit bei der Institutionalisierung von Gemeinschaften siehe MELVILLE, Der geteilte Franziskus, S. 348-49; SCHREINER, Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit, S. 104.

¹⁶⁵⁵ Selbst dieser weitgefaste Zeitraum ist unsicher, da alle frühen Historiker der Provence 1285 als Hugos Todesjahr angeben. Salimbene schweigt nach 1248-49 über ihn, vielleicht weil damals bereits die Kontroversen über den Joachimismus ausgebrochen waren. ALBANÉS glaubt, dass Hugo um 1255 gestorben ist. ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XLVIII-LIV.

¹⁶⁵⁶ Vgl. ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. XLIX.

¹⁶⁵⁷ Jaucelin war nach Hugos Tod der Beichtvater der Schwestern.

¹⁶⁵⁸ Siehe COLIN, Les Spirituels franciscains, bilan historiographique et nouvelles pistes de recherche; RUIZ, Frère Hugues de Digne et son œuvre (édition critique), thèse de doctorat.

¹⁶⁵⁹ Als Anhänger der joachimitischen Lehre versuchte Johannes von Parma, den ursprünglichen Idealen des Poverello mehr Geltung zu verschaffen. Weil er die päpstlichen Erklärungen zur Ordensregel für überflüssig hielt und nur das Testament des Franziskus als Kommentar zur Regel anerkannte, geriet er in Konflikt mit der Kurie und wurde von Alexander IV. zum Abdanken gezwungen.

bettet, die der reiche Bürger Guillaume de la Font gestiftet hatte.¹⁶⁶⁰ Ihr früherer Unterstützer Jaucelin, mittlerweile zum Bischof von Orange aufgestiegen, hielt ihr zu Ehren die Predigt¹⁶⁶¹ und setzte sich später dafür ein, dass ihr Körper in die neuerrichtete Franziskanerkirche *Notre Dame* überführt wurde, wo Douceline am 17. Oktober 1278 im Chor eine Grabstelle neben ihrem Bruder erhielt.¹⁶⁶² Schon bald kursierten erste Wundergeschichten über die Geschwister. Die Beginen gaben ein Reliquiar für den Finger der Seligen in Auftrag und hielten es fortan in großen Ehren. Der Kult der Douceline von Digne fand mit der Abfassung ihrer Vita um 1297 einen erneuten Aufschwung und es ist sicher kein Zufall, dass im selben Jahr ein anderer mit den Ideen der Spiritualen verbundener Heiliger - Ludwig von Toulouse (er wurde 1317 heiliggesprochen) – starb und sich neben Hugo und Douceline bestatten ließ. Damals entstand auch ein Offizium für Doucelines Fest, das seitdem regelmäßig am 1. September begangen wurde.¹⁶⁶³

Vermutlich geriet Doucelines Lebensweise und die ihrer Mitschwestern erneut unter Verdacht, als kurz nach der Niederschrift der Vita die Lehre Joachims von Fiore durch Peter Johannes Olivi abermals Verbreitung, insbesondere in Südfrankreich fand. Olivis Schriften wurden nach seinem Tod (um 1296/98) als häretisch eingestuft und mit der Verfolgung seiner Schüler und Anhänger begonnen. Da er Verbindungen zu einzelnen Beginen unterhalten hatte, beschloss der Erzbischof von Narbonne 1299 auf einer Provinzialsynode in Béziers nicht nur gegen die Spiritualen, sondern obendrein gegen die Beginen beiderlei Geschlechts vorzugehen, die in Beziehung zu gelehrten Franziskanern standen und unter deren Anleitung von der Kirche nicht gestattete Praktiken vornahmen. Als dann Clemens V. auf dem Konzil von Vienne 1311 ebenfalls Beschlüsse gegen die Beginen fasste,¹⁶⁶⁴ könnte die Gefahr akut geworden sein. Offenbar erfuhr die Vita der Gründerin damals eine umfassende Revision. 1317 erklärte Papst Johannes XXII. die Lehre der Spiritualen¹⁶⁶⁵ mit der Bulle *Sancta Romana* generell zur Häresie (die Verfolgung hat

¹⁶⁶⁰ VDD 13.19-22 u. 15.3-5.

¹⁶⁶¹ VDD 10.3.

¹⁶⁶² VDD 14.34-36; ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. LVII-LVIII.

¹⁶⁶³ ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. LVIII-LXIX.

¹⁶⁶⁴ Dazu MALCOLM, Art. Vienne, Konzil von. Kritisch zur derzeitigen Beurteilung des Konzils mit neuen Beobachtungen VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 171-314. Allerdings war es in Vienne nicht zu einer pauschalen Verurteilung aller Beginen gekommen. Dies hat auch Johannes XXII. (1316-1334) in seinen 1318 und 1320 erlassenen Bullen *Ratio recta* und *Cum de mulieribus* betont. VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 199-205.

¹⁶⁶⁵ Die Spiritualen waren stark von der Geschichtslehre Joachims von Fiore beeinflusst, der in seinen Schriften der heiligen Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist je ein Zeitalter zugeordnet hatte. Demnach war das Zeitalter des Alten Testaments und der Synagoge, das des Vaters, welches vom Zeitalter des Sohnes von Jesus und der Kirche abgelöst wurde. Joachim prophezeite, dass darauf ein Zeitalter des heiligen Geistes folgen werde, welches monastisch geprägt sei und von einem neuen Mönchsorden eingeleitet werde. Viele Franziskaner glaubten, damit sei ihr eigener Orden gemeint. 1254 veröffentlichte der Franziskaner Gherardo von Borgo San Donnino die Hauptschriften Joachims im *Evangelium aeternum* und bezeichnete in einer provokanten Einleitung die Franziskaner-Spiritualen als den von Joachim prophezeiten neuen Orden, der die Herrschaft über die Kirche bei der Wiederkehr des heiligen Geistes antreten werde. Diese Schrift führte zur Verschärfung des bereits an der Pariser Universität tobenden Streits zwischen den Mendikanten und dem Pfarrklerus (Mendikantenstreit). 1255 berief Papst Alexander IV. ein Konzil ein, welches am 23. Oktober einige Thesen Joachims von Fiore und die Schrift Gerhards verurteilte.

teilweise schon eher begonnen).¹⁶⁶⁶ Zur Redaktion der Doucelinevita muss es also vorher gekommen sein, da sonst sicherlich die Verbindung zu den Spiritualen im Text verschwiegen worden wäre. In den Bullen, die Johannes 1320, 1323 und 1325 an die „Frauen von Roubaud“ richtete, nahm er sie ausdrücklich von den Bestimmungen Clemens V. (1305-1314) aus.¹⁶⁶⁷ Entweder war es dem Erfolg der Vita oder Roubauds einflussreichen Förderern zu verdanken, dass die Kommunität entlastet wurde.

In den Jahren 1357-1361 waren die Schwestern wegen kriegerischer Auseinandersetzungen gezwungen, sich ins Stadttinnere zurückziehen, danach bestand die Kommunität noch bis zum Jahr 1414. Damals übertrug die letzte Priorin Marguerite d'Alon das Haus den Franziskanern.¹⁶⁶⁸ Nach dem Abriss der Kirche 1524 wurden die sterblichen Überreste von Douceline und Hugo in ein Kirchengebäude in der Altstadt transferiert. In der Mitte des 19. Jahrhunderts musste dieses dem Neubau der Kathedrale „Notre-Dame de la Garde“ weichen. Dennoch geriet Douceline nicht in Vergessenheit, erst 1970 wurde in Hyères die ihr gewidmete Kirche „Sainte-Douceline“ eingeweiht.¹⁶⁶⁹

Zum Einfluss Hugos von Digne auf die Lebensweise der Frauen von Roubaud

Hugo von Digne hatte als *minister provinciae* und als begeisterter Anhänger der millenaristischen Ideen für die Verbreitung der Lehre Joachims von Fiore gesorgt.¹⁶⁷⁰ Später trat er, Salimbene zufolge, aus Demut von seinem Amt zurück und lebte als einfacher Bruder im Franziskanerkonvent von Marseille. Salimbene berichtet in seiner Chronik, dass er vor einer Gruppe Dominikaner solchermäßen gesprochen hat, dass einer der Brüder sich erstaunt an Salimbene wandte:

„Bei Gott, Bruder Salimbene, sagt mir, was ist jener Bruder, Prälat, Guardian, Kustos oder Minister?“ Salimbene: „Er hat keine Prälatur [...] weil er keine haben will. Eine Zeitlang war er Provinzialminister, jetzt aber ist er ohne Amt und Würde.“ Darauf der Dominikaner: „niemals sah ich einen Menschen so gut reden

In Folge dessen kam es zur Absetzung Johannes von Parma. Gerhard selbst wurde 1263 verhaftet und in einen Kerker nach Sizilien gebracht, wo er bis zu seinem Tod blieb. Zu Gherardo von Borgo San Donnino siehe RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd.2, S. 461-64. Salimbene berichtet in seiner Chronik, er habe selbst das Werk Gerhards gelesen und allerlei lächerliches und dummes Zeug darin gefunden habe, weshalb er dem Besitzer riet, es zu verbrennen. HOLDER-EGGER, *Chronica fratris Salimbene*, S. 457-58; DOREN, S. 121. Zum *Evangelium aeternum* siehe den gleichnamigen Aufsatz von DENIFLE. SISTO führt im Gegensatz zu FELD, der in Hugo von Digne einen Verfechter des strikten Armutsideals sieht, die gemäßigte Armut von Doucelines Kommunität auf den Einfluss ihres Bruders Hugos zurück, da dieser unter bestimmten Umständen den *usus pauper* empfahl. Siehe SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 34-36; FELD, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, S. 456-57, 489.

¹⁶⁶⁶ Zu Verfolgung der Franziskanerspiritualen siehe LEA, *Die Inquisition*, S. 389-473.

¹⁶⁶⁷ In der Bulle von 1320 heißt es: *Cum de mulieribus que beguine vulgariter et communius nuncupantur, fe. re. Clementi pape V. [...] precipue de Alamanie partibus, multa fuissent insinuata sinistra, presertim quod earum alique de Summa Trinitate et divina essentia disputare, et etiam predicare, circa articulos quoque fidei et ecclesiastica sacramenta opiniones eidem fidei contrarias introducere, multorumque simplicium animas in diversos super hiis errores inducere [...] excommunicationis sententiam promulgando. Cum autem carissima in Christo filia nostra Sanctia, regina Sicilie illustris, nuper ad auditum apostolatus nostri deduxerit esse plurimas in castro de Areis, tue diocesis, huiusmodi mulieres, Beguinas de Robando nuncupatas, que per virtutum odora menta currentes honeste vivunt, devote frequentant ecclesias, prelati suis reverenter obediunt, et se in premissis disputationibus et erroribus non involvunt [...]*. ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. 299. Ähnlich lauten auch die beiden späteren Bullen. Vgl. EBD., S. 276-80, 299-300. 1323 war an den Erzbischof von Marseille die Bulle *cum de mulieribus* ergangen. Dazu VOIGT, *Beginen im Spätmittelalter*, S. 204.

¹⁶⁶⁸ ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. LXXI-LXXII.

¹⁶⁶⁹ Zu Doucelines Kult siehe ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, S. LVI-LX.

¹⁶⁷⁰ Zu Hugos Lehre siehe RUIZ, *Frère Hugues de Digne et son œuvre (édition critique)*, thèse de doctorat

und so gut ausgerüstet mit allem, was man zur wissenschaftlichen Bildung gehörig kennt. Ich staune aber, daß er nicht in einem der großen Konvente weilt!“ Und Salimbene: „Das geschieht wegen seiner Demut und Heiligkeit [...] weil er mehr Freude daran hat, in kleinen, unbedeutenden Klöstern zu weilen.“¹⁶⁷¹

Hugo war demnach ein derart gelehrter Mann, dass er sogar einen geschulten Dominikaner zur Verwunderung bringen konnte. Ebenso sorgte er auch an der Kurie und am französischen Königshof mit seinen Predigten für Aufsehen. Der Chronist Ludwigs IX. Joinville berichtet über Hugos Auftritt vor dem König am 10. Juli 1254 in seiner *Histoire de S. Louys IX*. Folgendes:

„Der König hörte von einem Franziskaner mit Namen Bruder Hugo. Wegen seines bedeutenden Rufs ließ er ihn kommen, um ihn zu sehen und ihn sprechen zu hören. An dem Tag, da er nach Hyères kam, blickten wir auf den Weg, auf dem er kam, und sahen eine sehr große Menge Volks, Männer und Frauen, die ihn zu Fuß begleiteten. [Ob auch Douceline und ihre Frauen zu seinen Begleiterinnen gehörten, wird leider nicht berichtet.] Der König hieß ihn predigen. Er predigte zuerst über die Geistlichen, und zwar so: ‚Ihr Herren, ich sehe zu viele Geistliche am Hof des Königs und seiner Umgebung [...]‘“¹⁶⁷²

Ludwig war mit ihm zusammengetroffen, als er sich auf dem Rückweg von einem gescheiterten Kreuzzug befand. Ratsuchend wandte er sich an den charismatischen Minderbruder, um von ihm zu erfahren, wie er sich weiterhin die Treue und den guten Willen seines Volkes erhalten könne. Hugo riet ihm, Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen und (um der Liebe Gottes willen) eine Herrschaft des Evangeliums auf Erden zu errichten. Der Ludwigbiograph Jacques LE GOFF ist der Ansicht, dass Hugo mit seiner Forderung nach einem eschatologischen Königtum den „innigsten Wünschen“ Ludwigs entsprochen und er daraufhin den Rat des Bruders „zum politischen Programm der letzten Periode seiner Herrschaft“ gemacht hat.¹⁶⁷³ Zum Dank für seine Hilfe bot der König Hugo an, sich seinem Gefolge anzuschließen, doch der lehnte ab.

Auf einen solch prominenten Förderer, wie Hugo von Digne, wollte und konnte die Roubauder Kommunität auf gar keinen Fall verzichten. In der Forschung werden vor allem zwei Visionsberichte der Doucelinevita, die auf den Beginn eines neuen Zeitalters verweisen, mit der durch Hugo vermittelten Lehre des Joachim von Fiore in Verbindung gebracht:¹⁶⁷⁴ In einem wird darüber berichtet, wie Douceline einen wunderschönen Ort sieht, wo inmitten von Lilien eine Krippe steht. Sie schaut wie die Gottesmutter ihren Sohn hineinlegt und wie das Kind, vom Heiligen Geist genährt, in der Stärke seiner Liebe erstrahlt. Ein anderes Mal erblickt sie die Seligen umgeben von Lilien auf der Spitze eines hohen Berges, der alle Berge der Welt an Höhe übertrifft.

¹⁶⁷¹ ‚Pro Deo, frater Salimbene [...] quis est iste frater, si prelatas, guardianus vel custos vel minister.‘ Cui dixi: ‚Nullam prelationem habet, quia nullam habere vult. Aliquando fuit provincialis minister, nunc autem est persona privata. [...]‘ [...] ‚nunquam vidi hominem ita bene loquentem et ad omnia preparatum, que ad scientiam pertinere noscuntur. Sed miror, quare in magnis conventibus non moratur.‘ Cui dixi: ‚Propter humilitatem suam et sanctitatem, quia plus consolatur esse in parvulis locis.‘ HOLDER-EGGER, Chronica fratris Salimbene, S. 253; DOREN, Die Chronik des Salimbene von Parma, S. 237.

¹⁶⁷² JOINVILLE, Das Leben des heiligen Ludwig, S. 257.

¹⁶⁷³ LE GOFF, Ludwig der Heilige, S. 184.

¹⁶⁷⁴ Mit dem Joachimismus bei Douceline und Hugos von Digne haben sich vor allem SISTO und CAROZZI befasst. SISTO, Alessandra, Figure del Primo Francescanesimo in Provenza, Ugo e Douceline di Digne; CAROZZI, Une Béguine Joachimite. Douceline, Soeur d'Hugues de Digne, S. 184-201.

Kein Weg führt dort hinauf, allein die Hilfe des Heiligen Geistes ermöglicht den Zugang. Sie hört die Seligen, wie diese vorm Angesicht der Göttlichen Majestät ununterbrochene Jubelrufen ausstoßen *Sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus exercituum*.¹⁶⁷⁵

Die Salimbeneberichte über Hugo lassen vermuten, dass er seine Schwester über die Symbolsprache des Joachimismus unterrichtet hat, nur haben sich leider von ihm selbst bis auf einen Kommentar zur Franziskanerregel und zwei Traktaten über die Armut keine weiteren Schriften erhalten, die eine genaue Beurteilung erlauben, inwieweit ihre Visionen von seiner Spiritualität beeinflusst sind. Die Tatsache, dass jene Passagen bei der Überarbeitung der Vita nicht entfernt wurden, dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, dass sich bei Franziskus ganz ähnliche Vorstellungen finden lassen. So hat er beispielsweise mit Hilfe des Krippenspiels die Andacht über die Geburt Christi neu belebt¹⁶⁷⁶ und sich selbst so sehr in das Leiden Christi vertieft, dass er zum Sinnbild des *alter Christus* wurde, weshalb die Spiritualen den Anbruch des Neuen Zeitalters auf ihn zurückführten. Vor allem war es jedoch die Interpretation Bonaventuras in der *Legenda maior*, die dem Franziskusleben einen tieferen eschatologischen Sinn gegeben hat:¹⁶⁷⁷

„Da sah er eines Morgens um das Fest Kreuzerhöhung, während er am Bergeshang betete, einen Seraph mit sechs feurigen, leuchtenden Flügeln von des Himmels Höhe herabkommen. Als er in schnellem Fluge dem Ort nahe gekommen war, wo der Gottesmann betete, zeigte sich zwischen den Flügeln die Gestalt eines gekreuzigten Menschen, dessen Hände und Füße zur Kreuzesgestalt ausgestreckt und ans Kreuz geheftet waren. Zwei Flügel waren über dem Haupte ausgespannt, zwei zum Fluge ausgebreitet, und zwei verhüllten den ganzen Körper. [...] Er war voll Freude über den Blick der Gnade, mit dem er sich von Christus unter der Gestalt des Seraphs angesehen sah, doch der Anblick seines Hängens am Kreuz durchbohrte seine Seele mit dem Schwert schmerzlichen Mitleidens. [...] Schließlich verstand er - denn der Herr ließ es ihn erkennen-, die göttliche Vorhersehung lasse ihm deswegen diese Erscheinung zuteil werden, damit er schon jetzt wisse, nicht das Martyrium des Leibes, sondern die Glut des Geistes müsse ihn als Freund Christi ganz zum Bild des gekreuzigten Christus umgestalten.“¹⁶⁷⁸

Eine Passage in der Doucelinevita in der Franziskus als Bannerträger Christi bezeichnet und seine Stigmatisation als Erlösungsverheißung interpretiert wird, bezieht sich eindeutig auf die *Legenda Maior*:

„When she was talking about the standard bearer of Christ's army, my lord Saint Francis, who was marked with the holy stigmata, she [...] was immediately carried away by her emotion, because of the extraordinary devotion she had for Christ's keeper of the seal.“¹⁶⁷⁹

¹⁶⁷⁵ [...] *li fon mostratz uns pasquiers on li Verges maire pauzet l'amat filh, antrels ilis; e aqui recebia refeccion dell Sant Esperit, enblanquezi de fervor de la sieua caritat. E aquell pasquiers fon portatz, am lo filh e am la maire, en un luoc on decorrian flui de deliechitz, los quals ni angels, ni entendement d'ome non bastava a compenre. Autra vegada, li fon mostratz uns puectz, antz sobre totz los puectz d'aquest mont, redons e escursatz; en lo qual non era carriera, ni via per on hom posques puia. E era desus redons aissi cant si fos fach a compas; e li clauzura d'aquell puei era d'ilis. E aquell ques abitavan en aquell glorios luoc, eran portat per lo Sant Esperit; e d'aquell luoc eran portat davant la majestat de Dieu, e aqui cantavan continuamens, Sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus exercituum.* [...] VDD 10.11 u. 12.

¹⁶⁷⁶ Siehe LMj 10.7.

¹⁶⁷⁷ Vgl. CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde*, S. 368-70. RATZINGER hat sich in einer Grundlagenarbeit „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“ mit dem Geschichtsbild Bonaventuras beschäftigt.

¹⁶⁷⁸ LMj 13.3.

¹⁶⁷⁹ *Car cant illi parlava, ni mentavia lo gonfanonier de la ost de Crist, mon seinnher sant Frances, ensenbalatz d'aquels sagratz seinnhals, non remania en si mezesma, que tantost era tirada az aquell sentiment, per la sobre fervent devocion qu'illi avia en lo bollier de Crist.* VDD 9.44. LMj 3. Buch I.1,2,5; VIII.6, X.7.

Aus der Lebensbeschreibung der Gründerin der Roubauder Gemeinschaft geht hervor, dass Douceline einem strengen Armutsideal anhing, ihre Mitschwester jedoch eine gemäßigte Lebensweise führten. Dass sie damit nicht im Gegensatz zu den Anweisungen Hugos von Digne standen, hat Alessandra SISTO deutlich gemacht, die Hugos Regelkommentar *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*¹⁶⁸⁰ sowie seine Schriften *De finibus paupertatis* und *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius* analysiert und dabei festgestellt hat, dass er eine ambivalente Einstellung zur Armut hatte. Einerseits beharrte er zwar auf dem strengen Armutsideal nach dem Willen des Ordensgründers,¹⁶⁸¹ da er aber großen Wert auf die universitäre Ausbildung legte, verbot er lediglich den persönlichen Besitz, nicht aber dessen Gebrauch.¹⁶⁸² Das Leben der Beginen, wie es in der Douceline-Vita geschildert wird, war also durchaus mit Hugos Lehre vereinbar. Weitaus größeren Wert legte er nämlich, wie Bonaventura, der mit seiner Franziskusvita das offizielle Leitbild des Ordens vorgegeben hat, auf die Demut und den Gehorsam und somit auf jene beiden Tugenden, denen auch im Lebensbericht der Seligen der höchste Stellenwert zukommt.¹⁶⁸³

Das gemäßigte Armutsideal erklärt, warum vor allem Frauen aus den mächtigen lokalen Adelsfamilien, wie den: Pontèves, Flotte, Anselmo, Cadarache, Hugolen, Rocas, Pennes, Fos, Colobrières, Sabran, Gignac, Puy, Servières und Porcellet¹⁶⁸⁴ der Roubauder Gemeinschaft beitraten. Als Beginen durften sie weiterhin ihre Güter verwalten und testamentarische Verfügungen treffen.

5.8.3. Aufbau und Inhalt von *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina*

Dem Aufbau nach folgt die Doucelinevita der zwischen 1262 und 1263 entstandenen *Legenda maior*¹⁶⁸⁵ Bonaventuras, über die berichtet wird, dass die Selige beim Lesen des Werks regelmäßig in Verzückung fiel.¹⁶⁸⁶ Wie diese ist die Schrift in fünfzehn Kapitel unterteilt. Das in der Handschrift enthaltene sechzehnte Kapitel, das in einer Art Lobgesang die Vorbildhaftigkeit der

¹⁶⁸⁰ Siehe dazu SISTO, deren Arbeit auch eine Edition der Texte enthält. SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 159-370.

¹⁶⁸¹ ŞENOCAK, „The Letter kills, but the Spirit gives Life“, S. 98-104; SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 104-29.

¹⁶⁸² Darin ähnelte er Bonaventura. Siehe dazu CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde*, S. 361-68.

¹⁶⁸³ Hugo von Digne, *Espositio Super Regulam*, 49b-50, in: *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 178-85: *Maxima sed rarissima virtus humilis obedientia: qui simpliciter paret humiliter acquiescit et fidelis in modicis observandis ad virtutum et morum magna provebitur. Obedientia enim est virtus que ceteras virtutes menti inserit, insertasque custodit et discipline tenax non leviter negligit quod uniformiter tenendum acceperit. Qui autem obedientie integritatem negligere incipit, cito in quadam inconstantie et instabilitatis ignaviam defluens, vix perfecte aliquid servat, vix aliquid maculare formidat.* Zur Interpretation EBD., S. 104-14.

¹⁶⁸⁴ Vgl. SISTO, *Figure del Primo Francescanesimo*, S. 34. SISTO glaubt im Beitritt zahlreicher adliger Frauen zur Roubauder Gemeinschaft die feudalen Auswirkungen des Albigenserkreuzzugs zu erkennen.

¹⁶⁸⁵ Die *Legenda maior* ist ediert in: MENESTÒ / BRUFANI, *Fontes Franciscani*. Deutsche Übersetzung in: BERG / LEHMANN, *Franziskus-Quellen*, S. 687. Zum Aufbau der *Legenda maior* CUSATO, *Esse ergo mitem et humilem corde*, S. 370.

¹⁶⁸⁶ *Motas ves la trobavan raubida, lo libre en las mans, legent la siena vida; e tota res qu'illi pogues movia az aver devocion en aquest sant; car ades, en totas sas paraulas fazia salsa de sant Frances.* ALBANÉS, *La Vie de S. Douceline*, 9.44, S. 101. Es finden sich zahlreiche Parallelen zur Franziskusvita. Siehe z.B. VDD 1.2; 5.9; 9.42-44

Gründerin von Roubaud anhand ihrer Tugenden aufzeigt, wurde offenbar erst nachträglich von einem Kopisten hinzugefügt. Auf der Rückseite des Blattes befinden sich das Glaubenszeugnis sowie die Hymne der Beginen.¹⁶⁸⁷

Anders als bei den vorherigen Kapiteln wird im Folgenden der Inhalt aller einzelnen Teile kurz wiedergegeben, damit sie der Leser mit den entsprechenden Kapiteln der *Legenda maior* vergleichen kann.

Das erste Kapitel der Vita berichtet über Doucelines weltliches Leben und ihre frommen Anfänge.

Obwohl Douceline wie Franziskus einer Kaufmannfamilie entstammt, opponiert sie nicht gegen ihre Eltern, vielmehr wird deren vorbildliche Lebensweise als Ursache für ihren religiösen Lebensweg aufgezeigt.¹⁶⁸⁸ Noch vor „*ma dona sancta Doucelina de Dinba*“ wird ihr Bruder Hugo von Digne genannt, wohl deshalb, weil er nach dem Tod des Vaters prägend für ihren religiösen Lebensweg werden sollte. Dann schildert die Vita Doucelines erste asketische Praktiken und betont ausdrücklich ihren Gebetseifer und ihren Gehorsam. Als Douceline nach dem Tod der Mutter von ihrem Vater aufgefordert wird, die Armen und Kranken, die er nach Hause bringt, zu versorgen, wäscht sie ihnen die Füße, entfernt das Ungeziefer und pflegt ihre Wunden.¹⁶⁸⁹ Während der Zeit, in der sich Douceline den Werken der Barmherzigkeit widmet, kommt es zu einer ersten Christusbegegnung. Sie hilft einem völlig geschwächten Mann, doch als er sie bittet, ihre Hand auf seine Brust zu legen, schreckt sie vor Scham zurück und er verschwindet mit den Worten:

„My daughter, do not be ashamed on my account, for I myself would not be ashamed to make you known to my father.“¹⁶⁹⁰

Die Begegnung bewirkt einen Wandel in Douceline Frömmigkeit. Die Pflege von Personen beiderlei Geschlechts ist nicht länger mit ihrer Sittlichkeit vereinbar, stattdessen vergleicht sie die Vita nun mit der heiligen Cäcilia, da sie wie diese beginnt, ihren Körper zu kasteien. Zudem teilt Douceline seitdem, entsprechend den monastischen Horen, die Nächte in drei Teile und verbringt die größte Zeit im Gebet.¹⁶⁹¹

¹⁶⁸⁷ ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. 257, Nr. I und II. GARAY / JEAY, The Life of Saint Douceline S. 114, Anm. 37.

¹⁶⁸⁸ Hier folgt die Vita dem Gleichnis vom Sämann (Markus 4.3-9), wonach auf gutem Boden gute Frucht gedeiht: *E car, segon la garentia de Crist qu'es testimoni de vertat, de bona razis iei's bons albres, e tub li fruc son bon; car li pairon eran verai, li enfan foron bon, e drechurier, e sant, que per la gran larguesa de la bontat de Dieu fo[ro]n jag d'aquestos bons pairons. Car vivian sanctamens, porteron per la lur sanctitat doas grans lumnieras a Nostre Senbor, que resplandiron e la nueg e lo jorn [...].* VDD 1.2-3.

¹⁶⁸⁹ Ihr Eifer ist umso größer, je ekligier und fürchterlicher die Wunden sind: *Illi, per amor del Senbor, lur lavava los pes, e lur trazja los vermes de las cambas e de la testa, mot soven, e curava lurs plagas. On plus orribles eran, ni plus feresos de greus malautias e de plagas, plus fort s'encorajava a servir los, e plus fort en curava; e am gran caritat, cant non podian anar, e illi los portava.* VDD 1.5.

¹⁶⁹⁰ *Filla, non aias vergonha de mi, qu'ieu non aurai vergonha de manifestar tu al paire.* VDD 1.6.

¹⁶⁹¹ VDD 1.10-13.

Das folgende Kapitel erzählt, wie Douceline den Habit der Büsser anlegt.

Nach dem Tod des Vaters widmet sie sich zunächst noch eifriger den Werken der Barmherzigkeit, während sie darüber nachdenkt, wie sie Gott noch besser dienen könne. Der göttliche Wille wird ihr durch eine Erscheinung offenbart, die sie erfährt, als sie sich mit drei Gefährtinnen auf dem Rückweg vom Hospital befindet:

„Suddenly two humble ladies who looked alike and who were walking alone with great modesty, their faces discreetly covered with veils of white cloth, appeared to them on the road; and all their clothing was black. They led a small girl who was walking with them; and greeted them most joyously. Stopping in front of Douceline, they looked at her. When the holy woman saw them, she was at once filled with great elation; completely filled with ardour she asked them who they were and from what order. Then all three together placed on their heads the mantles they were carrying, saying: ‘We are from that order which is pleasing to God.’ And pointing to the veils that they were wearing, they said: ‘Put this on and follow us.’“¹⁶⁹²

Die Vita sagt nicht, ob sich das Ereignis vor, während oder nach ihrem Aufenthalt bei den Franziskanerinnen in Genua ereignet hat, sondern berichtet lediglich, dass Hugo mit ihrem Plan, eine eigene Gemeinschaft zu gründen, einverstanden ist und sich Douceline daraufhin mit dem Habit der Beginen bekleidet.

Das dritte Kapitel beschreibt Wachstum und Organisation der Gründung.

Es zeigt zunächst, wie in Douceline der Wunsch nach einer Richtlinie für ihre Gemeinschaft entsteht,¹⁶⁹³ sie deshalb Hugo um Rat bittet und er ihren Wunsch erfüllt. Das Wichtigste jedoch verschweigt der Text, denn er sagt nicht, um welche Art Regel es sich dabei handelt. Stattdessen fährt er fort zu erzählen, wie Douceline die besten ihrer Frauen auswählt und mit ihnen nach Marseille geht, um dort eine zweite Niederlassung zu gründen. Doucelines Verständnis des Beginnenlebens wird anhand der Einweisungen, die sie ihren Schwestern erteilt, ersichtlich:

„For all Christians [...] have a great duty to remember the passion of the Lord, at least once a day. For we must never forget this blessing, but continually carry in our hearts the death of Christ, for which we live as widows, with our heads covered.’ And the Saint said that a beguine was made for weeping, and not for singing: ‘For [...] she must continually carry Jesus Christ crucified in her heart, just as she wears the sign of the pain of his death on her covered head, and shows it on her face.’“¹⁶⁹⁴

Der Ratschlag erinnert an Bonaventuras Schrift *De perfectione vitae* für Isabella von Frankreich mit dem Unterschied, dass hier nicht nur die Verinnerlichung der Passion Christi geraten wird, sondern diese auch nach außen hin zur Schau getragen werden soll.

¹⁶⁹² *Ve vos que soptamens lur aparegiron en la via doas humils donnas, ques eran d'un semblant, las quals anavan mot honestamens am veld clars blancs de tela cubrent lurs caras, ab mot gran honestat; e li vestir eran tug negres. E menavan una petita que anava aissi con ellas; e saluderon las mot alegamens. Restanquant si davant ella, esgaderon la. Cant li sancta femena las vi, fon plena tantost de maravillos gaug; e tota plena d'ardor demandet lur qui eran, ni de qual orde. Adons totas tres ensems pauseron los mantels que portavan sus lur cap, dizent: ‘Nos, feron cellas, em d'aquest orde que plas a Dieu.’ E mostrant los vels que portavan, disseron li: ‘Prin aisso, e sec nos.’ VDD 2.4.*

¹⁶⁹³ [...] *via e maniera de vieure.* VDD 3.4.

¹⁶⁹⁴ ‘Car totz crestians [...] era tengutz de gran deute renembrar, a tot lo mens una ves lo jorn, la passion del Seinhor. Car aquest benefici non nos deu desnembrar, mais continuamens, sa dizia, la mort de Crist, per la cal anam vezoas e cubertas, en nostre cor devam portar.’ E dizia li Sancta que beguina era de plorar, e non cantar: ‘Car illi [...] Ihesu Crist crucifiat continuamens deu portar en son cor, aissi cant porta lo senhal de la dolor de la sienua mort sobre son cap cubert, e mostra e figura en la cara.’ VDD 3.7-8.

Abschließend betont das Kapitel die Bereitwilligkeit, mit der die Frauen die Lehre annehmen sowie ihre gegenseitig Hilfeleistung und stellt besonders ihren Gehorsam gegenüber der Priorin und die Stärkung der Frauen durch Hugo von Digne heraus.

Im vierten Kapitel präsentiert die Vita die Demut als Fundament der Roubauder Kommunität und zeigt Doucelines Rolle als Leiterin, Lehrerin und Exempel der Schwestern auf.

Es wird herausgestellt, dass Douceline aus Demut den mit Schmähungen verbundenen Namen Begine wählt, jeglichen Ruhm scheut und es ablehnt, dass jemand die Knie vor ihr beugt.¹⁶⁹⁵ So schlägt sie beispielsweise einem angesehenen Mann aus der Lombardei die Bitte ab, ihm von den göttlichen Geheimnissen zu erzählen und verweist stattdessen auf ihre Wertlosigkeit. Im Text kommt zum Ausdruck, dass die Demut auch der Grund für Doucelines Gehorsam ist, denn sie, die beiden Häusern vorsteht, wünscht, eine Priorin über sich zu haben, der sie gehorsam sein könne. Mit dem gleichen Eifer hält sie ihr Leben lang am Gehorsam zu Bruder Jaucelin, dem Provinzialminister der Provence fest.¹⁶⁹⁶

Das fünfte Kapitel schildert Doucelines Armut und ihre Verachtung aller weltlichen Dinge. Hier wird gezeigt, dass Douceline, als sie in Hugos Hand das Armutsgelübde ablegt, dem Vorbild des heiligen Franziskus folgt, indem sie jeglichen Besitz ablehnt, sogar den eigener Kleidung. Großzügige Almosen bestimmt sie für die gemeinsame Nutzung oder übergibt sie den Franziskanern, damit diese sie unter den Armen verteilen.¹⁶⁹⁷ Dabei zeigt die Vita jedoch einen signifikanten Unterschied zum Poverello auf, denn während dieser dem Vorbild Christi folgt, tritt Douceline die Nachfolge der Gottesmutter an.¹⁶⁹⁸ Anschließend betont der Text, dass die Roubauder Frauen im Gegensatz zu ihrer Gründerin einem gemäßigten Armutsideal folgen, da Hugo ihnen die strenge Armut verboten und eine maßvolle Lebensweise empfohlen hat.¹⁶⁹⁹ Auf diese Weise sanktioniert der Text auch die zahlreichen großzügigen Zuwendungen, die die Kommunität von hochgestellten Adligen, wie dem Herzog der Provence jährlich erhielt.¹⁷⁰⁰

Das sechste Kapitel beschreibt die Strenge, mit der Douceline ihre Gemeinschaft leitet.

¹⁶⁹⁵ VDD 4.2-3.

¹⁶⁹⁶ VDD 4.9.

¹⁶⁹⁷ VDD 5.5.

¹⁶⁹⁸ *As eisemple e per l'amor de la paura maire de Ihesu Crist, de la qual del[s] siens vestirs ill s'era revestida; assi cant sant Frances si revesti dels vestirs del Senhor, e illi de la Donna.* VDD 5.9.

¹⁶⁹⁹ Die Vita begründet es damit, dass die Frauen so besser in der Lage wären, Hilfe zu leisten. *Que poguessan aver lurs ops, e lur necessitat, pauprums e atempradams; e que a lur despensas servissan fizelmens lo Seinhor, e si gardessan de superfluitat.* VDD 5.11.

¹⁷⁰⁰ *Cant le comps de Probensa, que fon fatz apres rei de Cezilia [...] ac en ella mot gran devocion; e cascun an trametia li X. lieuras per almornas.* VDD 5.8.

Die Vita vergleicht Doucelines Autorität mit dem Jüngsten Gericht, betont jedoch, dass sie bei ehrlicher Reue sofort bereit ist, zu verzeihen.¹⁷⁰¹ Als Priorin geht sie den Schwestern mit gutem Beispiel voran, indem sie ihre Begierden zügelt und strenge Askese übt. Wenn sie eine Schwester trotz ihres Verbots dabei ertappt, wie diese einem Mann nachschaut oder ihm zuhört, selbst wenn es ein Verwandter ist, greift sie zu harten Strafen. Ein kaum sieben Jahre altes Mädchen schlägt sie deshalb einmal bis aufs Blut. Weiterhin wird berichtet, dass Douceline strenges Schweigen anordnet und sämtliche Gespräche verbietet, die Männer, andere Verwandte oder weltliche Dinge betreffen, damit die Schwestern nur Jesus allein in ihrem Herzen tragen.¹⁷⁰²

Das siebte Kapitel ist Doucelines Güte und Unschuld gewidmet.

Anfangs wird Doucelines Liebe zur Schöpfung aufgezeigt und darauf hingewiesen, dass sie die Tötung von Tieren und Vögeln ablehnt.¹⁷⁰³ Ihr Mitgefühl zeigt sich zudem daran, dass sie, als sie erfährt, dass die Nonnen von Antiochien in die Gefangenschaft der Sarazenen geraten sind, mit ihnen leidet und in beiden Konventen eine Trauerzeit anordnet, um Gottes Gnade für die Frauen zu erwirken. Voller Verzweiflung erkennt sie ihre eigene Sündhaftigkeit als Grund für die Gefangennahme der Frauen.¹⁷⁰⁴

Das achte Kapitel beschreibt Doucelines karitative Tätigkeiten und führt diese auf die Erkenntnis der Welt als Repräsentation des Göttlichen zurück.

Wie schon am Anfang der Vita, so begegnet Douceline bei der Pflege der Bedürftigen abermals Christus, der ihr als besonders erbärmlich aussehenden Mann gegenüber tritt. Nachdem sie ihn drei Tage versorgt hat, sieht eine Schwester nachts ein helles Licht im Garten, worauf der Mann plötzlich verschwunden ist.¹⁷⁰⁵

Das neunte Kapitel ist das mit Abstand umfangreichste der Vita und behandelt Doucelines Gebetspraxis sowie ihre Ektasen.

Hier wird gezeigt, dass Douceline, obwohl sie eine einfache und ungebildete Frau ist, von Gott bis zu den höchsten Stufen der Kontemplation empor geführt wird. Häufig genügt ein einziges Wort über Gott, die heilige Jungfrau, Franziskus oder die Heiligen, um sie in den Zustand der Verückung zu versetzen. Auch süße Töne, Gesang oder das Zwitschern von Vögeln fungieren als Auslöser. Regelmäßige Anlässe sind zudem hohe Feiertage oder der Empfang der heiligen Kommunion. Die Vita schildert anschaulich, wie Douceline im Zustand der Ektase in die Luft

¹⁷⁰¹ VDD 6.11.

¹⁷⁰² VDD 6.4-9.

¹⁷⁰³ VDD 7.1-2.

¹⁷⁰⁴ VDD 7.4-7.

¹⁷⁰⁵ VDD 8.6-9.

gehoben wird, so dass ihr die Menschen aus Verehrung die Füße küssen. Auch etliche hochadlige Personen beobachteten ihre Levitationen, Genannt werden: Jacques Vivaud von Cuges mitsamt seinem Sohn und seiner Frau Sanche (VDD 9.7-8); Raymond von Puy, bei dem der Anblick bewirkt, dass er danach nie wieder Kopfschmerzen hat, von einer Fistel am Auge geheilt ist, sich mit seiner Frau aussöhnt und später eine Tochter nach Roubaud gibt (9.9-10); Frau Beatrix, die extra von weither anreist, um sich Doucelines Kommunität anzuschließen (9.12); Karl von Anjou, der die Heilige prüft, indem er ihr geschmolzenes Blei unter ihre Füße legt (9.16); Huguette von Fos, die nicht glauben will, was sie über die Heilige gehört hat bis sie selbst dabei anwesend ist, als Douceline während der Marienandacht in Ektase fällt (9.73-74).

Als Zeugnis für Doucelines Rechtgläubigkeit berichtet die Vita über eine Art Prüfung durch den Lektor des Pariser Franziskanerkonvents. Dieser fragt sie, was die Seele sei, worauf Douceline in Ektase gerät. Als sie wieder zu sich kommt, sagt sie: „*Speculum divine majestatis*“ worauf der Lektor überrascht entgegnet, dass alle Magister in Paris keine bessere Antwort hätten geben können.¹⁷⁰⁶

Ein anderes Mal kommt der Herzog von Artois nach Marseille, um Douceline zu sehen. Er wird von einigen Franziskanern begleitet, die in ihrer Gegenwart über die Stigmatisation des heiligen Franziskus sprechen, worauf Douceline abermals in Ektase gerät und lange Zeit in diesem Zustand verharret. Plötzlich öffnet sie die Augen und spricht: „*Letatus sum in his que dicta sunt mihi, in domum domini ibimus.*“ Dann breitet sie die Arme in Kreuzesform weit auseinander und steigt in die Höhe. Voller Ehrfurcht befragen sie die Anwesenden nach ihrer Errettung und sie prophezeit ihnen, dass sie unter den Fittichen des heiligen Franziskus Erlösung fänden.¹⁷⁰⁷ Ein weiterer Vorfall ereignet sich, nachdem sie in der Franziskanerkirche die Kommunion empfangen hat. Im Zustand der Ektase schreit sie vor dem Franziskusaltar:

„There he is! There is Saint Francis! His views will be severely attacked, but assuredly not with the truth. He will certainly win the day and be victorious. He cannot be defeated because, with the Lord's seal, he will frighten away all his adversaries. He is coming with his banner unfurled [...] Christ's standard bearer, carrying the seal of the sovereign king, with which he will strengthen the knights of the Lord's army, marking all those who will be his disciples. He will display the king's flag which he bears imprinted on his body, to encourage all the warriors.“¹⁷⁰⁸

¹⁷⁰⁶ *Ques es arma? Speculum divine majestatis [...] Recomtet hom la resposta az aquell gran lector; e dis, cant ho anzi: 'Veraiamens, tut li maistre, ni li lector de Paris, non pogan la question miels aver souta.'* VDD 9.32. Vgl. dazu VDD 9.68, wo der Lektor sie darüber befragt, wie Gott zu den Engeln und Heiligen im Paradies spricht, wenn er doch keinen Mund und keine Zunge hat. Douceline antwortet: *'Fraire, Dieus parlla en aissi als angels e als santz, qu'egardant en ell, vezon e entendon tot so que Dieus vol dire.'*

¹⁷⁰⁷ *'Veraiamens vos dic, que sotz aquellas alas de sant Frances, totas vos salwares.'* VDD 9.39. Vgl. dazu 9.57, wo über ein ähnliches Ereignis, das am Karfreitag geschah, berichtet wird.

¹⁷⁰⁸ *'Vel vos, vel vos, sant Frances! Aquell aqui fortmens sera contradich, mais veramens non am vertat. Car per cert, ell levava lo camp, e vensera; e non poira esser vencutz, car am la bolla del Seinnhor spautara trastotz sos aversaris. E ven, so dis li Sancta, ab s'aunflama desplegada, le seinbairiers de Crist, portant la bolla del sobeiran rei, am la qual esvigorara los cavalliers de la ost dell Seinnhor, seinbhant totz cels que seran siei dicipol. E mostrara lo gonfanon dell rei, lo qual porta ant enpressat en son cors, a confortar totz cels que son en la batalla.'* VDD 9.43.

Außer über ihre franziskanische Spiritualität spricht die Vita auch über Doucelines Passionsfrömmigkeit, wobei besonders ihr Mitgefühl mit der Gottesmutter betont wird.¹⁷⁰⁹

Das zehnte Kapitel ist der Kontemplation und den Offenbarungen, als Ausdruck von Doucelines *Imitatio Mariae* gewidmet.

Die Vita vergleicht die Reinheit ihres Gebets mit einem goldenen Öl, das aus ihrer Brust fließt und anschließend auf dem Marienaltar verbrannt wird.¹⁷¹⁰ Zum Lohn für ihr tugendhaftes Leben werden Douceline Marien-, Engels- und Christuserscheinungen zuteil, sie erfährt göttliche Geheimnisse und sieht die Trinität, die sich ihr als Beschützerin der Roubauder Gemeinschaft offenbart, worauf Douceline die tägliche liturgische Ehrung der Heiligen Dreifaltigkeit anordnet.¹⁷¹¹ Ein anderes Mal begegnet ihr der Gekreuzigte während der Eucharistie, dann wieder sieht sie ihn im Hostien-Tabernakel sitzen.¹⁷¹² Wohl um ihre Demut herauszustellen, betont die Vita, dass Douceline nur ihrem Beichtvater darüber Bericht erstattet.¹⁷¹³

Mehr als die Hälfte des Kapitels ist dem Fortbestand der Kommunität gewidmet,¹⁷¹⁴ der nach Hugos Tod gefährdet ist. Douceline vertraut die Schwestern solange der Heiligen Jungfrau an, bis ihr Gott Johannes von Parma schickt.¹⁷¹⁵ Während dieser Zeit ist die gegenseitige Liebe ihre einzige Regel und ihr Bindeglied:

„My daughters, stay united in the love of the Lord, for you are joined together in the love of Christ. He has bound you together in his love. All the other orders have a rule that holds them firmly together, but your only bond [...] is love. This little cord alone, the love of Christ, keeps you together it is a stronger bond than any of the rules. [...]“¹⁷¹⁶

Die Vita berichtet außerdem, dass ihr, als sie nach einem Weg sucht, beide Häuser auch nach ihrem Tod aneinander zu binden, offenbart wird, sie solle die Konvente gemeinsam unter das Regiment einer Schwester stellen.¹⁷¹⁷

Das elfte Kapitel bezieht sich auf Doucelines Schriftverständnis und ihre prophetische Gabe.

Die Vita zeigt ihren Gebetseifer und ihre Tugenden als Gründe dafür auf, dass sie als Ratgeberin der Franziskaner fungieren und die theologischen Fragen eines bedeutenden Ordenslehrers be-

¹⁷⁰⁹ VDD 9.49-50.

¹⁷¹⁰ [...] *qu'illi vezia issir del pietz de la sancta maire oli mot pur, e dous, e clars, aissi cant aur; le quals cremava en una lampeza bella e resplandent, davant l'autar de la bezeneta Verge maire de Dieu. En que si mostrava la puritat e la fervor de sa oracion, el fruch que s'en seguia* [...]. VDD 10.9.

¹⁷¹¹ VDD 10.5,6,8,10,22-24.

¹⁷¹² VDD 10.14 u. 15.

¹⁷¹³ Doucelines Beichtvater wird mehrfach als Zeuge genannt. VDD 10.3,15,21.

¹⁷¹⁴ VDD 16-37.

¹⁷¹⁵ VDD 10.16-20.

¹⁷¹⁶ *‘Estas, filbas, en unitat en l'armor dell Seinnbor; car en l'armor de Crist est aissi acampadas; e Crist vos a liadas en la sieu caritat. Tut li autri sant orde an fort liam de regla; mai vos autras [...] non est a plus liadas, mai sol a caritat. Aquist pauca cordeta, li caritat de Crist, vos a en si liadas, per qu'es plus fort liams que negun' altra regla.* [...] VDD 10.25.

¹⁷¹⁷ VDD 10.31.

antworten kann.¹⁷¹⁸ Zudem wird berichtet, dass sie Karl von Anjou als Autoritätsperson dient, als er wissen will, ob er die Regentschaft in Sizilien antreten soll.¹⁷¹⁹ Douceline prophezeit ihm göttlichen Beistand sowie die Unterstützung der Gottesmutter und des heiligen Franziskus. Sie mahnt ihn, sich vor Stolz und Undank zu hüten, damit es ihm nicht wie König Saul erginge, dem das Königreich wieder genommen wurde. Solange sie lebt, befolgt Karl ihren Rat. Danach vergisst er seine Gottesfurcht und wird infolgedessen vom König von Aragon bezwungen, worauf er zutiefst betrübt stirbt. Überdies wird gezeigt, dass Doucelines spirituelle Wirkkraft etlichen frommen weltlichen Damen sowie den Schwestern ihrer Kommunität zugute kommt.¹⁷²⁰

Das zwölfte Kapitel schildert die Wunder, die sich zu Doucelines Lebzeiten ereignen.

Es handelt sich dabei überwiegend um Heilungen,¹⁷²¹ die vor allem Frauen betreffen (sowohl weltliche als auch geistliche).¹⁷²² Das bedeutendste Mirakel bezieht sich jedoch auf einen Franziskaner. Der Bericht umfasst beinahe das halbe Kapitel und schildert auf eindringliche Weise die Heilung eines dreijährigen missgebildeten Knaben. Voller Verzweiflung fleht seine verwitwete Mutter Gott um Hilfe an, worauf sie den Rat erhält, ihr Kind nach Roubaud zu bringen. Die Frau tut, wie ihr geheißen. Douceline berührte den Jungen an allen kranken Gliedern und nach wenigen Tagen ist er vollständig geheilt. Daraufhin rät sie der übergelücklichen Mutter, das Kind Gott zu weihen und es dem Franziskanerorden zu übergeben. So geschieht es. Der Junge tritt dem Orden bei, wird Priester und ein erfolgreicher Prediger. Vor ihrem Tod bezeugt seine Mutter das Wunder vor den Franziskanern.¹⁷²³

Das dreizehnte Kapitel berichtet über Doucelines Todesumstände.

Die Vita zeigt, wie sich vor Doucelines Tod ihr Verlangen nach Gott steigert und ihre Ekstasen zunehmen. Als die Franziskaner das Marienoffizium zelebrieren, wird sie so hoch in die Luft gehoben, dass die Schwestern befürchten, ihre Seele steige bereits zu Gott auf.¹⁷²⁴ Als Douceline wenig später schwer erkrankt, kasteien sie sich voller Sorge, um den Tod ihrer ehrwürdigen Mut-

¹⁷¹⁸ VDD 11.1 u. 2.

¹⁷¹⁹ VDD 11.4-9.

¹⁷²⁰ VDD 11.10-19.

¹⁷²¹ Außerdem kommt ein Fall von Friedensschlichtung und ein Speisewunder vor (Vermehrung von Mehl). VDD 11.9,26.

¹⁷²² Bei der Mehrzahl der Geheilten (5) handelt es sich um Frauen, darunter die Nonne Huguette Blanche vom Kloster Almanarre, eine Begine aus dem Marseiller Konvent und eine Schwester aus dem Haus in Hyères, VDD 11.4-8, 23, 25. Weiterhin werden drei Kinder VDD 11.2,10-22,24 sowie ein Pferd geheilt VDD 11.3. Die meisten Wunder beziehen sich auf Lähmungserscheinungen. Die Heilung geschieht dadurch, dass Douceline die Kranken mit ihrer Hand berührt. Die erkrankte Begine hingegen wäscht und küsst Douceline die Füße. Einmal fungiert Wein, von dem Douceline zuvor getrunken hatte, als Auslöser für das Wunder.

¹⁷²³ VDD 12.10-22.

¹⁷²⁴ VDD 13.6.

ter abzuwenden.¹⁷²⁵ Als keine Hoffnung mehr besteht, dringen die Franziskaner auf Douceline ein, um zu erfahren, wie es mit den „Frauen von Roubaud“ weitergehen soll, worauf sie ihnen sagt: „I leave them (die Frauen) to God and to the Order.“ Auf die erneute Frage, antwortet sie: „To our Lord and Saint Francis.“ Ebenso wage ist die Auskunft bezüglich ihrer Nachfolgerin: „The Holy Spirit will see to it.“¹⁷²⁶ Wenig später stirbt sie und wird in Anwesenheit zahlreicher Menschen beigesetzt. Während der Zeit ereignet sich die erste posthume Erscheinung. Douceline tröstet eine Schwester, indem sie ihr verrät, dass sie nun bei Christus ist.¹⁷²⁷

Die letzten beiden Kapitel sind Douceline Translation und ihren posthumen Mirakeln gewidmet. Es sind vor allem weltliche Personen, denen Doucelines Wunderkraft zugute kommt.¹⁷²⁸ Der ausführlichste Bericht betrifft jedoch die Begine Maragde Porcellet, die Nichte der Priorin Filipa, die von einem sich wiederholenden Stimmverlust geheilt wird.¹⁷²⁹ Fast ebenso wichtig erscheint die anschließend erwähnte miraculöse Heilung des Franziskaners Pellegrin Reppellin, von dem erzählt wird, dass er als Kind ein Krüppel war, später Priester und Beichtvater wurde und eine zeitlang als Vorsänger im Konvent von Marseille amtierte. Der Vita zufolge wollte ihn einmal ein Säkularbruder dazu überreden, Mönch zu werden und dem Kloster Sankt Viktor beizutreten. Als sich Pellegrin dem Konvent näherte, sollen jedoch seine alten Wunden wieder hervorgetreten und erst wieder zurückgegangen sein, als er nach Hause zurückgekehrt war und sich an sein Gelübde erinnerte, dem Franziskanerorden beizutreten. Die Franziskaner, die ihn zuerst nicht akzeptieren wollten, hätten, nachdem sie gesehen hatten, wie sich das Wunder zum zweiten Mal wiederholte, seinem Beitritt zugestimmt.¹⁷³⁰

5.8.4. Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina – Eine Legitimationsschrift für den in Verdacht geratenen Beginenkonvent von Roubaud

Die Vita der seligen Douceline von Digne gibt Einblick in eine Lebensweise, die Ende des 13. Jahrhunderts zunehmend in Kritik geriet. 1311 wurde deshalb auf dem Konzil von Vienne ein wichtiger Anstoß zur Regulierung des Beginenwesens gegeben. Mit der Begründung, dass seinen

¹⁷²⁵ VDD 13.11.

¹⁷²⁶ ‘*Ques a Dieu e a l’orde. [...] Ques a Nostre Seinnhor e a sant Frances. [...] Que le Santz Esperitz la hi metria*’ VDD 13.12.

¹⁷²⁷ ‘*Non mi plores, que non sui morta, mais traspasada sui d’aquest mont al paire; e aquell que languí en la cros per mi, m’a tota languida en si.*’ VDD 13.23.

¹⁷²⁸ Douceline erfüllt dem Baron Raynaud von Cabriès und seiner Frau den Wunsch nach einem Sohn und heilt überdies ihren anderen Sohn; einer Frau aus Marseille erfüllt sie ebenfalls den Kinderwunsch; sie heilt eine junge Adlige aus Marseille, eine fast blinde Frau aus Saint-Maximin und die Tochter des wohlhabenden Berthélemy Martin sowie einen Mann, der häufig ihr Grab besucht. Außerdem wird über die Bekehrung eines Sünders berichtet. VDD 15.2-13, 16-19, 30-31. Douceline heilt auch eine Begine aus dem Konvent von Marseille, Schwester Laura aus dem Konvent in Hyères sowie eine Dienstschwester. VDD 15.14-15, 20-21. Die Wunder ereignen sich nach der bloßen Anrufung der Heiligen oder auch nachdem gelobt wurde, ihr Grabmal zu besuchen, eine Votivgabe aus Wachs zu stiften oder das geheilte Kind in ihren Konvent zu geben. Mitunter tritt das Wunder auch nach der Berührung ihrer Reliquien ein.

¹⁷²⁹ VDD 15.22-28.

¹⁷³⁰ VDD 15.35-39.

Anhängerinnen weder ein Gelübde, noch die Annahme einer approbierten Regel, noch eine anderweitige Verpflichtung zum Gehorsam vorgeschrieben sei, die Frauen aber dennoch durch das Tragen des Habits vorgäben, Religiöse zu sein, verurteilte man den *status Beginarum*. Besonders kritisiert wurde, dass die Frauen untereinander über die heilige Trinität, die Sakramente oder andere Glaubensfragen diskutieren und sogar predigen würden. Mit ähnlichen Vorwürfen wurden seinerzeit auch andere Laiengemeinschaften bedacht. Der Franziskanerpapst Nikolaus IV. (1288-1292) hat deshalb 1289 mit der Bulle *Supra montem*¹⁷³¹ eine Möglichkeit aufgezeigt, mit der sich religiöse Laien, die in der Welt lebten, vor Verdächtigungen schützen konnten. Diese lag in der Angliederung an den Franziskanerorden und der Annahme der Drittordensregel.¹⁷³² Ein Zeugnis dafür ist die Doucelinevita, die inmitten der damaligen Kontroversen entstand. Anstatt eine Bußregel anzunehmen, erkennen die „Frauen von Roubaud“ die gegenseitige Liebe in Christus als einzige Regel an. Sie versuchen jedoch auf hagiographischem Wege, die Bindung an den Franziskanerorden herzustellen, indem auf geradezu plakative Art und Weise gezeigt wird, wie sich die Selige auf den heiligen Franziskus berufen und ihn nachzuahmen versucht hat.¹⁷³³ So zum Beispiel in folgender Textstelle, die den Poverello zwar nicht namentlich nennt, sich aber zweifellos auf ihn bezieht:

„To her [Douceline], this whole world was like a representation of God; everything, she saw represented her Lord to her, and by her love she found God in all things.“¹⁷³⁴

Allerdings fungieren in den ersten Kapiteln vor allem Christus und Maria als Schutzpatrone der Beginenkommunität, erst ab Kapitel dreizehn tritt der Poverello an ihre Stelle.¹⁷³⁵ Dies wie auch die ambivalente Darstellung der Armut sowie der karitativen Tätigkeiten hält Kelly Lynn MORRIS für Indizien, dass diese Kapitel später unter dem Eindruck der auf dem Konzil von Vienne erlassenen Dekrete *Cum de quibusdam mulieribus* und *ad nostrum*, umgeändert bzw. ergänzt worden sind.¹⁷³⁶ Für ihre These spricht folgende Passage, die auf die Gefährdung der Gemeinschaft hinweist:

¹⁷³¹ Regola di Niccolò IV, Bolla *Supra montem*, in: TEMPERINI, Testi e Documenti sul Terzo Ordine Francescano, S. 243-81; oder auch MEERSSEMAN, L'Ordine della Penitenza, S. 394-400.

¹⁷³² Viele Beginen, die, unter Johannes XXII. in Ungnade gefallen sind, sollen später diesen Weg gewählt haben. REICHENSTEIN konnte für die deutschen Gebiete eine Reihe von Beginengemeinschaften ausfindig machen, die einer der Drittordensregeln folgten. REICHENSTEIN, Das Beginenwesen, S. 73-74. Allerdings wurde die weitverbreitete These von der pauschalen Verurteilung und der darauf erfolgten Angliederungswelle an die Drittorden unlängst von VOIGT relativiert. VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 172-314.

¹⁷³³ Zur Franziskusnachfolge der Geschwister Douceline und Hugo von Digne siehe die Studie von SISTO, Figure del Primo Francescanesimo.

¹⁷³⁴ *Totz aquest mons li era aissi cant una desboissa dura de Dieu, que tot cant vezia li representava son Seinnhor, e en totas causas trobava Dieu per amo.* VDD 8.2.

¹⁷³⁵ Vgl. MORRIS, The Vita of Douceline de Digne, S. 7.

¹⁷³⁶ McDONNELL, Art. Beginen/Begarden, in: LTHK, S. 410, zum Inhalt der Dekrete siehe auch VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 178-79.

„Whatever the blows received or the trials that may come its way, there is no need to fear that this institution will perish, for it is in God's constant care.“¹⁷³⁷

Da sich das Dekret von Vienne in erster Linie auf die Irrtümer unregulierter Gemeinschaften bezog,¹⁷³⁸ blieb die Weiterführung und Neugründung 'ehrbarer' Kommunitäten, das heißt solcher mit wohlgeordneten Verhältnissen, über die einer der approbierten Orden (zumeist Zisterzienser, Dominikaner oder Franziskaner) wachte, auch weiterhin erlaubt. Dennoch taucht in der Forschung immer wieder die Behauptung auf, dass es nach dem Konzil zu regelrechten Beginnenverfolgungswellen gekommen sei¹⁷³⁹ – eine Ansicht die vor allem auf eine Untersuchung der Straßburger Prozesse durch Alexander PATSCHOVSKY zurückgeht, obgleich auch er betont hat, dass es dabei weniger um Ketzerei, als vielmehr um die Frage der Obödienz ging.¹⁷⁴⁰

Während sich PATSCHOVSKY vorrangig auf die Inquisitionsprotokolle stützte, hat Jörg VOIGT andere Straßburger Quellen befragt, die ihrerseits die Inschutznahme der Beginnen und Mendikanten durch den zuständigen Bischof Johann bezeugen.¹⁷⁴¹ Hier bedarf es weiterer Einzelstudien, denn offenbar kann nicht länger von einem generellen Widerstand gegen die Beginnen ausgegangen werden. Eines zumindest scheint sicher: die Konzilsbeschlüsse haben in zahlreichen Diözesen Interpretationsschwierigkeiten hervorgerufen, so dass die Zuständigen, je nachdem wie sie gegenüber den Beginnen eingestellt waren, für oder gegen sie entscheiden konnten. Die unmittelbare Folge dessen war meist, dass die Bezeichnung Begine einfach vermieden wurde, während sich die Lebensweise der Frauen nicht veränderte. Aufgrund zahlreicher Beschwerden sah sich

¹⁷³⁷ *E cantz que butz ques aia, ni cals qu'evens lo fieran, aquest sant estamens non es paors perisca; car continuamens es en la garda de Dieu.* VDD 14.33.

¹⁷³⁸ Insbesondere auf die häretisch freigeistigen Beginnen in Deutschland.

¹⁷³⁹ In Basel (es handelt sich nach derzeitigem Forschungsstand um einen Extremfall) gipfelten die Auseinandersetzungen darin, dass alle Beginnen und Franziskanerterziaren aus der Stadt verjagt wurden. Nur die Franziskaner hatten sich auf ihre Seite gestellt, gegen eine erdrückende Mehrheit, die aus dem örtlichen Bischof, dem Säkularklerus, den Augustiner-Eremiten, der Mehrheit der Dominikaner wie auch des Stadtrats bestand. Siehe VON HEUSINGER, Johannes Mulberg OP († 1414), S. 42-43 sowie besonders den Aufsatz von PATSCHOVSKY, Beginnen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert, das Beispiel des Basler Beginnenstreits. Ähnliches konnte PATSCHOVSKY auch für Straßburg feststellen. Er sieht eine enge Verbindung zwischen der Beginnenverfolgung und dem Mendikantenstreit, demnach hoffte der Säkularklerus durch die Verfolgung der Beginnen den Einfluss der Bettelorden zurückzudrängen. Doch dies misslang mit dem Ergebnis: „War das Beginnenwesen vor der Verfolgung 1317/19 den Mendikanten zum guten Teil, wenn nicht überwiegend, nur locker verbunden, so brachte die Zeit nach der Verfolgung keineswegs den vom Weltklerus erhofften Aderlaß für die Bettelmönche, vielmehr organisierte sich das Beginnenwesen im Dritten Orden der Mendikanten, legalisierte sich damit und verband sich den Bettelorden noch enger als zuvor. Angriffe auf den Beginnenstand schlechthin waren deshalb in späterer Zeit [...] primär ein Angriff auf die Terziaren und damit stets mittelbar auf die Bettelmönche, die auch entsprechend reagierten.“ Siehe PATSCHOVSKY, Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert, Zitat S. 107-108. Eine neue Sicht auf den Basler Beginnenstreit gibt VOIGT, Beginnen im Spätmittelalter, S. 413-24.

¹⁷⁴⁰ PATSCHOVSKY, Straßburger Beginnenverfolgungen, S. 85. Der Grund für die Auseinandersetzungen war seiner Ansicht nach der ins Hintertreffen geratene Pfarrklerus: „Der in den Dokumenten zur Beginnenverfolgung 1374 zutage tretende Eifer des Pfarrklerus, die Gelegenheit zu nutzen, ja die Voraussetzungen durch ständige Hetze zu schaffen, um die verhaßten Nebenbuhler in der cura animarum bei den „freien“ Beginnen und den Drittordensangehörigen aus dem Rennen zu werfen, läßt sich [...] schon früher im Zusammenhang mit der ersten Beginnenverfolgung 1317/19 in Straßburg beobachten.“ EBD. S. 91-92.

¹⁷⁴¹ VOIGT, Beginnen im Spätmittelalter, S. 233-69.

die Kurie genötigt, ihre Entscheidung zu konkretisieren. Dies tat Johannes XXII. mit den Bullen *Ratio recta* (1318) und *Cum de mulieribus* (1320), in denen er darauf verwies, dass mit den Beschlüssen von Vienne allein die häretischen Beginen gemeint waren.¹⁷⁴² Mit den Bullen von 1320, 1323 und 1325 nahm er die „Frauen von Roubaud“ ausdrücklich von den Bestimmungen Clemens V. aus.¹⁷⁴³

Die franziskanische Inquisition in Südfrankreich

Während sich in Straßburg der ins Hintertreffen geratene Pfarrklerus zu behaupten suchte, war die Situation im Süden Frankreichs besonders verfahren, da dort die Anjouherrscher, das in Avignon residierende Papsttum und die Bettelorden Einfluss auf das Leben der Beginen nahmen. Die Mendikanten buhlten überdies gegenseitig um die Gunst des jeweiligen Herrschers. Dies nahm groteske Formen an, als Dominikaner und Franziskaner begannen, auf dem Gebiet der Inquisition zu konkurrieren und sich gegenseitig der Häresie zu bezichtigen. Holly J. GRIECO ist in den Archiven von Avignon auf Dokumente gestoßen, die einen kleinen Einblick in die franziskanische Inquisition gewähren.¹⁷⁴⁴ Demnach hatte der minoritische Inquisitor 1266 einen Dominikaner unter dem Vorwurf festgenommen, dass er und seine Brüder einen Anschlag auf ihn geplant hätten, mit dem Ziel, ihn beim Grafen der Provence, Karl I. von Anjou, des Hochverrats zu bezichtigen. Infolge dessen wurden die angeklagten Dominikaner für schuldig befunden und ihrer Ämter enthoben. GRIECO leitet daraus ab, dass der Rückhalt der Franziskaner sowohl innerhalb der Bevölkerung als auch durch Karl I. gegeben war, hatte es der Herzog doch den Minoriten zu verdanken, dass er seine Herrschaft in der Provence durchsetzen und stabilisieren konnte (die Douceline-Vita bezeugt die enge Beziehung zwischen den Franziskanern und Karl I.). Dafür soll er gegebenenfalls auch auf Franziskanerkonvente als Haftanstalten für unliebsame Gegner zurückgegriffen haben.¹⁷⁴⁵ Der Erfolg der franziskanischen Inquisition gipfelte letztlich darin, dass man im Jahr 1318 sogar gegen die eigenen, dem spiritualen Zweig anhängenden Mitglieder vorging, worauf der Inquisitor Michel le Moine am 7. Mai vier Spirituale verbrennen

¹⁷⁴² VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 171-314. Zu den Bullen *Ratio recta* und *Cum de mulieribus* EBD., S. 199-205.

¹⁷⁴³ ALBANÉS, La Vie de S. Douceline, S. 276-80, 299-300.

¹⁷⁴⁴ GRIECO, Franciscan inquisition and mendicant rivalry in mid-thirteenth-century Marseille. Zur franziskanischen Inquisition siehe insb. den von MERLO hrsg. Sammelband „Fratr Minori e inquisizione“. Speziell zur Provence siehe dort den Aufsatz von CHIFFOLEAU, L'inquisition franciscaine en Provence et dans l'ancien Royaume d'Arles. In den Inquisitionsüberblickswerken findet sich kaum einmal etwas über die franziskanische Inquisition bis auf den Hinweis, dass es sie gegeben hat. Siehe z.B. LEA, Die Inquisition, S. 389.

¹⁷⁴⁵ In der Provence lag, ähnlich wie in der Toskana, die Inquisition in Händen der Franziskaner. Vgl. LEA, Die Inquisition, S. 446. Marseille war zuvor lange Zeit kommunal regiert worden und hatte sich bis zuletzt hartnäckig gegen das Ende seiner Selbstverwaltung gewehrt. Erst nachdem Karl 1251 die Stadt angegriffen und eingenommen hatte, unterwarf sie sich. Zum Dank sicherte ihr Karl in dem im folgenden Jahr abgeschlossenen Unterwerfungsvertrag weitgehend die Selbstverwaltung zu. Doch auch danach kam es immer wieder zu Aufständen. Dazu HERDE, Karl I. von Anjou, S. 25-33, 40-41. Zum Verhältnis des Grafen zu den Franziskanern siehe GRIECO, Franciscan inquisition and mendicant rivalry in mid-thirteenth-century Marseille, S. 278-79.

ließ.¹⁷⁴⁶ In den folgenden Jahren richtete sich die Inquisition auch gegen Fratiziellen und Beginen.¹⁷⁴⁷ Leider ist es durch den Verlust wichtiger Quellen heute kaum möglich, sich ein genaueres Bild von jener Zeit zu machen. Im Hinblick auf die hier untersuchte Roubauder Gemeinschaft kann angesichts der päpstlichen Bestätigungen davon ausgegangen werden, dass es der Hagiographin gelungen ist, die Schwestern durch die Präsentation eines orthodoxen, auf Gehorsam, Demut und Keuschheit basierenden Heiligenbildes sowie durch die Vorbildnahme von Bonaventuras *Legenda maior* und die damit erfolgte Anbindung an die offizielle Richtlinie des Franziskanerordens, vom Häresievorwurf zu befreien.

Die Legitimationsstrategie der Roubauder Beginen

Bonaventuras Franziskusvita

Insbesondere der Rückgriff auf Bonaventuras *Legenda maior*, die 1263 auf dem Generalkapitel von Pisa zur offiziellen Franziskusvita bestimmt und überdies Ende des 13. Jahrhunderts erstmals ins Okzitanische übersetzt worden war, macht klar, dass es sich bei den „Frauen von Roubaud“ um eine anerkannte franziskanische Frauengemeinschaft handelt. Ich möchte daher im Folgenden auf einige Parallelen zwischen den beiden Werken hinweisen.

Ähnlich wie Franziskus seinen Brüdern – verbietet Douceline ihren Frauen den Bau einer Kirche, den Ankauf wertvoller Schriften und sogar das Singen des Offiziums.¹⁷⁴⁸ Symbolisiert die Liebe des Poverello zu den Geschöpfen den Zustand vor der Ursünde, so repräsentiert sie für Douceline die Verehrung des Schöpfers.¹⁷⁴⁹ Betont die *Legenda Maior* die Vollkommenheit der Armut, indem sie darüber berichtet, wie der sterbende Franziskus nackt auf dem Boden liegt und das Mitleid eines Gefährten weckt, der ihm seinen Habit leiht¹⁷⁵⁰ – so erzählt parallel dazu die Doucelinevita, dass die Armut der Seligen so vollkommen ist, dass die Schwestern nach ihrem Tod nichts haben, um den Leichnam zu bedecken und eine von ihnen mit ihrem Gewand aushelfen muss. Will Franziskus aus Demut einen Guardian über sich haben, dem er gehorsam sein kann – so sehnt sich Doucelines nach einer Priorin.¹⁷⁵¹ Ist Franziskus so keusch, dass er kaum eine Frau von Angesicht kennt – so wird dasselbe von Douceline in Bezug auf einen Mann berichtet.¹⁷⁵² Führt der ständige Tränenfluss über das Leiden Christi bei Franziskus zu einem Augenleiden – so sind in Doucelines Fall ständige Kopfschmerzen die Folge.¹⁷⁵³ Auch die Begegnung mit den

¹⁷⁴⁶ Siehe dazu EBD., S. 290.

¹⁷⁴⁷ CHIFFOLEAU, L'inquisition franciscaine en Provence et dans l'ancien Royaume d'Arles, S. 256-67.

¹⁷⁴⁸ VDD 4.4; LMj 7.2.

¹⁷⁴⁹ Zum Beispiel VDD 8.2; Das 8. Kapitel der LMj berichtet über die Liebe des Franziskus zur Schöpfung.

¹⁷⁵⁰ VDD 5.3-4; LMj 14.3-4.

¹⁷⁵¹ VDD 4.9; LMj 6.4

¹⁷⁵² VDD 6.4; LMj 5.5.

¹⁷⁵³ VDD 6.15; LMj 5.2,8.

drei Frauen, die Doucelines Beginenleben einleitet, hat ihr Gegenüber in der *Legenda Maior*, wo Franziskus auf dem Weg nach Siena drei arme Frauen trifft (die Keuschheit, den Gehorsam und die Armut), die ihn mit den Worten begrüßen: „Willkommen, Herrin Armut!“¹⁷⁵⁴ Derartige Berichte waren zweifellos dazu gedacht, die Lebensweise der Gründerin und ihrer Beginengemeinschaft zu legitimieren. Dazu passt auch, dass im Kontrast zu Doucelines Rigorosität in anderen Passagen die gemäßigte Lebensweise ihrer Mitschwestern betont wird – denn das von Franziskus vorgelebte Ideal konnte ja ebenfalls von seinen Brüdern nicht in derselben Strenge befolgt werden. Da Douceline, wie ihr Bruder Hugo von Digne, eine Anhängerin des Joachimismus war, durfte die Vita keineswegs den Eindruck erwecken, die Gemeinschaft habe das strikte Armutsideal der häretischen Spiritualen vertreten.

Franziskanisch ja, aber nicht klarianisch

Trotz der in der Vita aufgezeigten engen Beziehungen, die zwischen der Roubauder Frauengemeinschaft und den örtlichen Franziskanerbrüdern bestanden, wird die Gründerin des weiblichen Ordenszweigs – Klara von Assisi – nur zweimal erwähnt. Beide Textstellen machen deutlich, dass das mit Klara verbundene Heiligenmodell nicht als Exempel für die Kommunität in Frage kam. Denn einmal wird über eine Jenseitsvision berichtet, in der Christus eine verstorbene Begine vor den Heiligen verteidigt, weil sie nicht den Habit der heiligen Klara trägt,¹⁷⁵⁵ und an anderer Stelle wird die unregulierte Lebensweise der Schwestern mit ihrer Demut und ihrer Mariennachfolge begründet und dem *alter Christus* (Franziskus) eine *altera Maria* (Douceline) gegenüber gestellt. Zwar reagiert die Doucelinevita damit indirekt auf die Forderung der Klaravita, wo es heißt:

„Die Männer sollen den Männern nachfolgen, den neuen Jüngern des menschengewordenen Gottes; die Frauen mögen Klara nachahmen, ein Nachbild der Mutter Gottes, eine neue Führerin der Frauen.“¹⁷⁵⁶

Doch im Unterschied zum Lebensbericht der heiligen Klara erscheint Douceline nicht als Braut Christi, sondern als dessen trauernde Witwe, was für ein ganz anderes Religiosenverständnis spricht.

Die Anbindung der Roubauder Beginen an Karl von Anjou und andere weltliche Herrscher

Indem die Vita Doucelines Demut mit ihrem Ansehen bei den Mächtigen kontrastiert und, ähnlich wie im Falle von Longchamp, auf Größe und Ansehen der Gründung sowie die guten Beziehungen der Gründerin verweist, sichert sie die Roubauder Kommunität auch nach der Seite der weltlichen Herrscher ab. Dies wird besonders deutlich am Beispiel des Grafen Karl von Anjou

¹⁷⁵⁴ VDD 2.4; LMj 7.6.

¹⁷⁵⁵ VDD 14.29 u. 30.

¹⁷⁵⁶ *Sequantur ergo viri viros Verbi incarnati novos discipulos: imitentur feminae Claram, Dei matris vestigium, novam capitaneam mulierum.* Einleitender Brief an den Papst zur Legende der heiligen Klara, in: GRAU / SCHLOSSER, *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 118.

(die Vita entstand erst unter seinem Sohn), der der Vita zufolge ein besonders inniges Verhältnis zur Gründerin hatte, welches auf Doucelines Hilfe bei der schwierigen Geburt seiner Tochter zurückgeführt wird. Die Vita behauptet, dass Douceline daraufhin die Patin der Herzogstochter wurde und jährlich eine finanzielle Unterstützung erhielt. Überdies betont der Text die pastorale Bedeutung, die Douceline für den jüngeren Bruder des französischen Königs hatte, indem sie ihm Zeit seines Lebens als Ratgeberin beistand. Doch, weit wichtiger als das, die Vita erklärt obendrein, dass die Franziskaner durch Douceline in den Augen des Herzogs wieder an Ansehen gewonnen hätten.¹⁷⁵⁷ Die Schrift hat diesbezüglich also eine doppelte Funktion: sie stellt einerseits die Verbindung der Kommunität zum Landesherrn her und zeigt andererseits die enorme Bedeutung der Gründerin für die lokalen Franziskaner auf. Überdies scheint sie sich auch an potentielle Stifter zu wenden, darauf deutet zumindest der Bericht über die jährliche finanzielle Zuwendung Karls von Anjou hin.

Möglicherweise diene das aufgezeigte freundschaftliche Verhältnis zwischen Douceline und Karl I. auch als Legitimation gegenüber dem Haus Anjou, denn Karls Nachfolger als Graf der Provence - Karl II. (1267-1309) – ging wesentlich härter gegen religiöse Minderheiten vor, als sein Vater. Außerdem förderte er im Unterschied zu diesem statt der Franziskaner die Dominikaner, wobei er besonders deren regulierte Frauenklöster unterstützte. Seine Verehrung für die klausuriierten Schwestern zeigt sich daran, dass er 1290 bei Aix-en-Provence ein Nonnenkloster gründete, dass er von vier Dominikanerinnen aus dem Marseiller Konvent besiedeln ließ. 1292 übergab er den Schwestern ein am Stadtrand gelegenes Kloster, welches ursprünglich den 1274 aufgelösten Sackbrüdern gehört hatte.¹⁷⁵⁸ Andreas KIESEWETTER zufolge war Karl vor allem skeptisch gegenüber den Spiritualen eingestellt, da er kein Verständnis für ihr Armutsideal hatte. Sein Verhältnis zu ihnen soll sich verschlechtert haben, als er von dem innigen Verhältnis hörte, dass Petrus Johannes Olivi zu seinen gefangenen Söhnen unterhielt. Mit Berechtigung, wie sich später zeigen sollte, fürchtete er, Johannes würde Betbrüder aus ihnen machen. Als Ludwig von Toulouse 1296 heimlich in den Franziskanerorden eintrat und auf die Krone verzichtete, scheint das Maß vollgewesen zu sein, denn danach unterstützte Karl den Franziskanerorden bei seinem Vorgehen gegen den radikalen Zweig.¹⁷⁵⁹ Dies erklärt, warum sich die Roubauder Kommunität nach mehreren Seiten (Papsttum, Herrscher, Franziskanerorden, mächtige lokale Adelsfamilien) absichern musste.

Abschließend ist festzuhalten, dass der vermeidlichen Hagiographin mit der Doucelinevita ein unglaublich vielfältiges Werk gelungen ist. Hinter dem Mantel des Gehorsams, der Demut und

¹⁷⁵⁷ VDD 4.10-14.

¹⁷⁵⁸ KIESEWETTER, Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou, S. 505-506.

¹⁷⁵⁹ Siehe Ebd., S. 511-12.

Keuschheit tritt uns in der seligen Douceline von Digne eine resolute, autoritäre Person entgegen, die mit weltlich hochstehenden Personen, wie Ludwig von Anjou, sowie wichtigen Ordensvertretern verkehrt, pastorale Funktionen erfüllt, erfolgreich an theologischen Disputationen teilnimmt und auf innovative Weise eine neue Form weiblichen Franziskanertums kreiert. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass der Lebensbericht einerseits Doucelines kultischen Verehrung sowie der Legitimation der Roubauder Gemeinschaft dienen sollte und andererseits als Exempel für ihre Mitschwesteren sowie andere Beginen gedacht war. Der Hinweis, dass Douceline den Gehorsam ihrer Mitschwesteren notfalls mit Schlägen erzwungen habe, ließe sich dahingehend deuten, dass es sich bei der Autorin/Auftraggeberin des Werks tatsächlich um die spätere Priorin Phillipine Porcellet handelt, die sich auf diese Weise die bedingungslose Loyalität der „Frauen von Roubaud“ sichern wollte.

Vergleicht man den Lebensbericht der Seligen Douceline mit den frühen Viten der Ordensheiligen Klara und Elisabeth, so fällt auf, dass sich in diesen, anders als in dem eben untersuchten Text, wo die umfassendsten Kapitel Doucelines Ekstasen und Wundern gewidmet sind,¹⁷⁶⁰ so gut wie keine Passagen finden lassen, in denen somatische Frömmigkeitsformen dargestellt werden. Offenbar war dies nur dann nötig, wenn die aufgezeigte Lebensform umstritten war. In dem Fall wurden die problematischen Passagen mit Offenbarungen, Visionen, Erscheinungen, etc. ausgeschmückt und damit unverfügbar gemacht, wie sich deutlich am Beispiel der Doucelinevita zeigt, wo die Gottesmutter bzw. die beschriebenen Zustände immer dann auftreten, wenn legitimiert werden soll, warum gerade so und nicht anders gehandelt wird.

6. Schlussbetrachtung

Das Anliegen der vorliegenden Dissertationsschrift war es, die Konzeptionen weiblicher Heiligkeit anhand der Frauenviten, die im Umfeld der Bettelorden entstanden sind, hinsichtlich ihrer Funktionalität und ihrer Rezipientenkreise zu untersuchen. Dafür wurden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben) die bislang bekannten zeitnahen Lebensberichte, die im 13. Jahrhundert von Mendikanten oder ihnen nahestehenden Personen geschrieben worden sind, herangezogen. Die Schriften der Bettelorden boten sich für eine vergleichende Untersuchung besonders an, da sie ein hagiographisches Novum, insofern ein Großteil der in den Texten verehrten *mulieres sanctae* Laien waren, darstellten. In Anbetracht der Tatsache, dass die Mendikanten einen erheblichen Beitrag zur Moralisierung der mittelalterlichen Gesellschaft und zur Verbreitung kirchlicher

¹⁷⁶⁰ Vgl. MORRIS, The Vita of Douceline de Digne, S. 37.

Ordnungs- und Normierungskonzepte geleistet haben,¹⁷⁶¹ stand am Anfang der Studie die Frage, ob sich mit dem Auftreten der Bettelorden die Funktion der Hagiographie gewandelt hat, so dass sie stärker als zuvor zur sittlichen Besserung der Gläubigen eingesetzt wurde.¹⁷⁶²

Der Dominikaner Thomas von Cantimpré, der sich mit jedem Satz seiner Werke als Seelsorger zu erkennen gibt, gehört zu den am besten untersuchten Hagiographen heiliger Frauen. Daher galten seine Werke der bisherigen Forschung als typische Beispiele dominikanischer Vitenschreibung. Die vergleichende Untersuchung aller weiblichen Heiligenviten hat nun deutlich gemacht, dass Thomas im 13. Jahrhundert eine Ausnahmeerscheinung war, da die Werke in denen die Paränese eindeutig im Vordergrund steht nur einen Teil der hagiographischen Lebensbeschreibungen betrifft. Auch im Zeitalter der Bettelorden erfüllte die Textsorte (Heiligenvita) vor allem klassische Funktionen, indem sie in erster Linie der Andacht und Heilsgewissung diente, darüber hinaus aber auch ganz pragmatische (institutionelle, politische und wirtschaftliche) Absichten verfolgte, wie sie der Hagiographieforschung auch von anderen Viten bekannt sind. Um dennoch von einer neuen hagiographischen Methode der Bettelorden sprechen zu können, muss zum Vergleich eine Studie hinzugezogen werden, die sich mit der älteren hagiographischen Überlieferung befasst. Hier bietet sich Stephanie HAARLÄNDERS Untersuchung zu den Bischofsviten des 10. bis 12. Jahrhunderts¹⁷⁶³ an. Sie kam zu dem Ergebnis, dass über die Hälfte aller von ihr erforschten Schriften (33 von 55) der Klosterhistoriographie zuzurechnen ist und im Dienst der Stiftermemoria stand. Im Fall der vorliegenden Studie dienten diesem Zweck dagegen nur vier (*Vita Lutgardis*, *La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France*, *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina*, die Vita für Yolanda von Vianden) von insgesamt 14 Viten. Zwei dieser Werke, die Lebensberichte für Isabella von Frankreich und Douceline von Digne, wurden nach derzeitigem Forschungsstand von weiblichen Autoren verfasst. Im Gegensatz zu ihren männlichen 'Kollegen', deren Viten aus einer Außenperspektive geschrieben sind, lebten Agnes von Harcourt und Philippine Porcellet in den Konventen über die sie schrieben. Ihre Texte spiegeln die Innenperspektive wieder und legen daher größeres Gewicht auf die Schilderung öffentlicher Aktivitäten und institutioneller Legitimation, als auf die Darstellung asketischer und somatischer Religiosität, wie sie in den Frauenviten männlicher Hagiographen toposartig Verwendung fin-

¹⁷⁶¹ Vgl. ERTL, Religion und Disziplin, S. 73-74.

¹⁷⁶² Dass sich mit den Mendikanten die Funktion der Heiligenviten gewandelt hat, vermutete z.B. COUÉ, die sich mit den Bischofsviten des 11. und frühen 12. Jahrhunderts befasst hat: „Es bedarf jedoch noch weiterer Untersuchungen, um die Frage zu klären, ob die Anlässe, die zur Abfassung von Texten führten, und die mit den Texten verfolgten Absichten über die Jahrhunderte hinweg konstant blieben, oder ob sich eine Entwicklung feststellen lässt. Mit Sicherheit stellte die Einführung des Kanonisationsverfahrens und das Aufkommen der Bettelorden eine Zäsur für die Hagiographie dar [...]. Vermutlich ging mit zunehmender 'Institutionalisierung' der Regelung von Konflikten der Einsatz von Hagiographie als 'geistliches Schwert' zurück, und sie wurde auf ihr 'eigentliches' Feld, die moralische Unterweisung von Gläubigen, verwiesen.“ COUÉ, Hagiographie im Kontext, S. 176.

¹⁷⁶³ HAARLÄNDER, Vitae episcoporum, s. 463.

den.¹⁷⁶⁴ Die Lutgard- und die Yolandavita sind dagegen als Auftragsarbeiten von den Konventen nahestehenden Personen (den Beichtvätern) verfasst worden. Während Thomas von Cantimpré (der Verfasser der Lutgardvita) ein allgemeingültiges Heiligenportrait gezeichnet hat, an dem sich auch Nonnen anderer Kommunitäten orientieren konnten, hat Bruder Hermann (der Autor der Yolandavita) eine Identifikationsfigur für Adlige (Stifter, zukünftige Nonnen) aus dem luxemburger Raum geschaffen. Dies ist nur ein Beispiel für die Komplexität der Vitenliteratur, die einen Vergleich der Schriften schwer macht. Denn **je nach Perspektive des Verfassers und Rezipientenkreis erfüllten die Werke ganz unterschiedliche Funktionen. Dynastische Interessen trugen ebenso wie innerklösterliche Probleme, kirchliche Anordnungen** (Klausurierung weiblicher Religioser, Verurteilung der häretischen Spiritualen), **ordensinterne Bestimmungen** (beispielsweise solche, die regelten, wie mit der *cura monialium* zu verfahren sei) **oder wichtige politische Ereignisse** (die Auseinandersetzungen zwischen Guelfen und Ghibellinen in Florenz) **zur Entstehung der Schriften bei.**

Bei allen Unterschieden darf jedoch nicht vergessen werden, dass es sich bei Viten generell um multifunktionale Schriften handelt. So haben alle hagiographischen Lebensberichte eine liturgische und eine pastorale Funktion – sie dienen der Erbauung und Heilsgewissheit der Rezipienten, der Stärkung des orthodoxen Glaubens (indem der Lebensweg der Heiligen als Model wahren christlichen Lebens propagiert wird), geben Hilfestellung bei der religiösen Lebensführung, unterstützen die Religiosen- und Laienbildung und dienen mitunter auch der Bekämpfung der Häresie. Hier sind vor allem die Viten der brabanter Region zu nennen. In ihnen spielt die Eucharistieverehrung, die 1264 mit der – durch Papst Urban IV. erfolgten – Einführung des Fronleichnamsfestes von höchster Stelle bestätigt worden war,¹⁷⁶⁵ eine zentrale Rolle. Die Werke sollten die Orthodoxie der Beginen aufzeigen, damit ihr heiliges Vorbild im Kampf gegen die Häresie und zur Moralisierung der Laien eingesetzt werden konnte.¹⁷⁶⁶ Darüber hinaus dienten die hier untersuchten Frauenviten – der Memorialüberlieferung und historischen Traditionsbildung, dem Aufbau und dem Erhalt einer Gemeinschaft sowie deren Legitimation oder auch Ver-

¹⁷⁶⁴ Vgl. FIELD, The Writings of Agnes of Harcourt, S. 20.

¹⁷⁶⁵ Urban IV. förderte nicht nur das Beginenwesen, sondern verfasste auch eine Regel und eine Lebensbeschreibung der lütticher Beginen. Dazu VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 18. Am 11. August 1264 führte Urban IV. mit der Bulle *Transiturus* Fronleichnam als Fest für die gesamte Kirche ein. In seiner Bulle würdigte er besonders diejenigen Gläubigen, die sich für die Entstehung des Festes eingesetzt hatten: *Itelleximus autem olim, dum in minori essemus officio constituti, quod fuerat quibusdam catholicis divinitus revelatum festum huiusmodi generaliter in ecclesia celebrandum*. FRANCESCHINI, *Origine e stile della bolla Transiturus*, S. 218–243. Zum Fronleichnamfest siehe S. 66, Anm. 278, S. 371, Anm. 1765.

¹⁷⁶⁶ Bezeichnenderweise war Urban vor seiner Ernennung zum Bischof Erzdiakon in Lüttich gewesen. Sein großes Interesse an den *muliers religiosae* zeigt sich daran, dass er ihnen zu Ehren einen heute leider verschollenen *Libellus de regula et vita beginarum* verfasst hat. RUBIN, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, S. 176.

teidigung. Neben all diesen normativen und formativen Funktionen¹⁷⁶⁷ waren einige Viten auch schlichtweg zur Bekanntmachung der Heiligkeit an der Kurie (um einen Kanonisationsprozess zu eröffnen) gedacht oder verfolgten andere politische, ökonomische oder auch dynastische Absichten.

Fasst man alle Texte zusammen, so entsteht der Eindruck, dass im Untersuchungszeitraum weitgehende Einigkeit darüber bestand, welche Aspekte der Lebensbericht einer weiblichen Heiligen enthalten müsse. Denn alle Viten zeigen einen ähnlichen Aufbau – sie rekurren auf das Hohe Lied der Liebe und markieren einen dreistufigen Lebensweg, der bei der *vita activa* beginnt¹⁷⁶⁸ und über die *vita contemplativa* zur *vita perfecta* führt. Weitere nahezu in allen Viten auftauchende Themen sind: die evangelischen Räte, die sieben Gaben des Heiligen Geistes, das Maria – Martha – Modell (*vita contemplativa* - *vita activa*) sowie die in Buße und Reue sichtbar werdende Nachahmung der heiligen Maria Magdalena. Darüber hinaus thematisieren die Viten die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber dem göttlichen Richter, indem sie beispielsweise den Erwerb und die Nutzung unrecht erworbener Güter als Sünde brandmarken, die im Fegefeuer gesühnt werden muss. So sieht Maria von Oignies ihre Mutter in der Hölle schmoren, obwohl sie ein rechtschaffendes Leben geführt hat, aber von *usuras et injusta mercimonia* gelebt hat und Elisabeth lehnt es ab, Speisen zu essen über deren rechtmäßige Herkunft sie im Ungewissen ist.¹⁷⁶⁹ Vielen Hagiographen war daran gelegen, die Protagonistinnen ihrer Schriften als 'kluge Jungfrauen' erscheinen zu lassen, die sich den Werken der Barmherzigkeit widmen und dadurch, wie auch durch ihre Wunder, Anteil an der „*restauratio* der Kirche“ haben.

Der Gedanke der *restauratio ecclesiae* ging auf die Lehre Papst Innozenz III. von den drei Kirchen¹⁷⁷⁰ – der *ecclesia triumphans* im Himmel, der *ecclesia in purgatorio* im Fegefeuer und der *ecclesia militans* auf Erden – zurück. Aus dem Blickwinkel dieser Lehre demonstriert die Bußleistung der weiblichen Heiligen den solidarischen Dienst der *ecclesia militans* für die *ecclesia in purgatorio*. Demnach verweist der in den Viten geschilderte Dienst nicht nur auf die Nächstenliebe der Frauen, sondern er ist gleichermaßen, das zeigt sich besonders deutlich in den Heilwundern, Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes gegenüber der sündigen Menschheit.¹⁷⁷¹ Insofern besitzen die Texte eine wichtige

¹⁷⁶⁷ Für ASSMANN sind diese beiden Textformen signifikant für den Vergangenheitsbezug einer Gesellschaft, den er das 'Kulturelle Gedächtnis' nennt: „Normative kulturelle Texte formulieren die Regeln des Zusammenlebens und reichen von Sprichwörtern über Erziehungsbücher und Verhaltenslehren bis zu kanonischen und klassischen Texten wie der Torah, dem Schulchan Aruch und der Nikomachischen Ethik. Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und reichen von Stammesmythen und Ursprungssagen bis zu literarischen Werken wie Homer und Vergil, Dante, Shakespeare, Milton und Goethe.“ ASSMANN, Was ist das Kulturelle Gedächtnis?, S. 18.

¹⁷⁶⁸ Sowohl in den Viten unreguliert lebender Frauen, als auch denen von Nonnen spielt am Beginn der Konversion der Hospitaldienst eine enorme Rolle. Siehe dazu VOIGT, Beginen im Spätmittelalter, S. 23-33.

¹⁷⁶⁹ VMO-S 12; Libellus, S. 144-45; VE II.3, S. 52-55.

¹⁷⁷⁰ IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz III., S. 107-175. Siehe Kapitel 2.1.

¹⁷⁷¹ Vgl. WEHRLI-JOHNS, Haushälterin Gottes, S. 154-55.

Exempelfunktion, die sich jedoch dem jeweiligen Rezipientenkreis entsprechend voneinander unterscheidet. Je nach Funktion, die sie erfüllen sollen, variieren die Schriften daher stark in der Gewichtung der einzelnen Partien. Während sich beispielsweise in der *Vita Mariae Oigniacensis*, die Jakob von Vitry für die Ketzerpredigt verfasst hat, die *vita activa* der Protagonistin auf die Werke der Barmherzigkeit bezieht, beschränkt sich die *vita activa* der weiblichen Protagonisten in den Viten des Thomas von Cantimpré nahezu ausschließlich auf Buße und Askese – wahrscheinlich weil diese Texte für Mönche und Nonnen bestimmt waren. Die Elisabethviten (ausgenommen diejenigen franziskanischer Provenienz) behandeln die *vita activa* und *vita contemplativa* dagegen als gleichwertige religiöse Lebensformen, die nicht nur miteinander in Verbindung stehen, sondern fließend ineinander übergehen. Cäsarius von Heisterbach interpretiert die *vita activa* sogar als Teil der *vita contemplativa*,¹⁷⁷² was sicher darauf zurückzuführen ist, dass es sich bei seinem Auftraggeber um den Deutschen Orden handelte, der die Heilige zu seiner Patronin gewählt hat. In dieser, wie auch den anderen Elisabethviten, die sich an ein laikales Publikum richteten, dominiert eindeutig die Caritas – jegliche Buße wird nur aus ihr heraus verständlich. Darin ähnelt ihre Vita der der Nonne Lutgard von Aywières, nur mit dem Unterschied, dass sich Elisabeth mütterlich um das leibliche Wohl der Menschen sorgt, während Lutgard um ihr Seelenheil ringt – hierin liegt der fundamentale Unterschied zwischen Laien und monastischem Publikum.

Die Leitideen der einzelnen Viten:

- ◆ *Vita Mariae Oigniacensis*: eine Verbindung von *vita apostolica* und *vita contemplativa*, Armut, Buße und Askese, Kranken- und Armenfürsorge, spiritueller Rat
- ◆ Supplement zur *Vita Mariae Oigniacensis*: *vita apostolica* (sowohl Maria von Oignies als auch ihren Beichtvater Jakob von Vitry betreffend)
- ◆ *Vita Christinae Mirabilis*: Buße und Askese (werden als *vita apostolica* gedeutet), *vita contemplativa*
- ◆ *Vita Margaretae Ypris*: *vita apostolica* (Beichtvater); *vita contemplativa*, Gehorsam, Buße, Keuschheit, Schweigsamkeit (Margareta)
- ◆ *Vita Lutgardis Aquiriensis*: *vita contemplativa*, Gehorsam, Demut, Regeltreue, Schweigsamkeit; Buße und Askese (insbes. Fasten) werden als *vita apostolica* gedeutet
- ◆ *Die Vita für Yolanda von Vianden*: *staete*, Gehorsam, Demut, Armut, Keuschheit, *vita contemplativa*, *mazze*, Sanftmut, Gleichmut
- ◆ *Vita Margarete contracte*: das Loben Gottes, die Annahme des – von Gott gegebenen – Leids, Demut, Gehorsam, *vita activa*, *vita contemplativa*, Armut

¹⁷⁷² In einer Schriftpredigt, die Cäsarius von Heisterbach anlässlich der Kanonisation der Hl. Elisabeth verfasst hat, spricht er davon, dass Elisabeth die Werke der Barmherzigkeit so verrichtet habe, „dass sie sich dabei nicht von der göttlichen Kontemplation zurückzog.“ Cäsarius von Heisterbach, *Sermo de Translatione*, S. 97.

- ◆ *Legenda b. Margaritae de Ungaria*: Demut, Armut, Askese, *vita contemplativa*, Werke der Barmherzigkeit, dynastische Heiligenverehrung, Buße
- ◆ *Summa vita* Konrads von Marburg: *vita activa* (insbes. Werke der Barmherzigkeit), Gehorsam, Demut, Buße, Askese, *vita contemplativa*
- ◆ *Vita Sancte Elizabeth*: eine Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa*, Demut, Liebe/Caritas, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Askese, Buße
- ◆ Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda: *vita activa* (insbes. Werke der Barmherzigkeit), Liebe, Demut, Gehorsam, *vita contemplativa*
- ◆ die franziskanischen Elisabethviten: *vita contemplativa*, Demut, Askese, Armut
- ◆ *Vita beatae Humilianae de Cerbis*: Buße, Askese, *vita activa* (zuerst Werke der Barmherzigkeit, später Fürbitte, Verschenken von spirituellem Rat, Prophetien) und *vita contemplativa*, Demut, Armut, Askese
- ◆ *Legenda S. Clarae Virginis Assisiensis*: Demut, Regeltreue, Armut, Buße, Askese, Keuschheit, Gehorsam, *vita contemplativa*, Werke der Barmherzigkeit
- ◆ *La Vie de la bienheureuse Isabelle de France*: Caritas und *vita activa* (Klosterstiftung, Abfassung einer Frauenregel), Demut, Askese, Keuschheit, Gehorsam
- ◆ *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina*: Buße, Demut, *vita activa* (erst Werke der Barmherzigkeit, später Stiftung einer Beginengemeinschaft, Verschenken von spirituellem Rat und Prophetien), Caritas, Armut, Askese

Da die Zielvorstellungen der hagiographischen Werke jeweils andere waren, nahmen die Schriften „sehr differente Funktionen der Legitimierung, der Konsolidierung, der Integration und Abgrenzung ein“, was zu recht unterschiedlichen „Ausgestaltungen der für relevant angesehenen Vergangenheitspartien“ geführt hat.¹⁷⁷³ Um die Texte dennoch vergleichen zu können, wurden sie entsprechend ihrer im Text dominierenden Funktionsweise in Gruppen unterteilt (wenn keine Funktion im Vordergrund oder mehrere gleichrangig nebeneinander stehen, werden die entsprechenden Viten an allen infrage kommenden Stellen aufgeführt):

- ◆ Viten in denen die paränetische Funktion im Vordergrund steht: Hierbei handelt es sich um Schriften mahnenden Charakters, die das Ziel verfolgen, eine bestimmte Personengruppe zu bestimmten Handlungen zu veranlassen.

Beispiele für diese Gruppe sind: die *Vita Mariae Oigniacensis*, die *Vita Margarete de Ypris*, die *Vita Lutgardis*, die Große franziskanische Elisabethvita, die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*, die *Vita Christinae Mirabilis*, die *Vita Margarete contracte* sowie die Elisabethvita

¹⁷⁷³ Auch wenn sich MELVILLE speziell auf Geltungsgeschichten aus dem Bereich der mittelalterlichen *Vita religiosa* bezieht, trifft dies auch für andere hagiographische Schriften zu. MELVILLE, Geltungsgeschichten am Tor zur Ewigkeit, S. 87.

des Cäsarius von Heisterbach

Diese Sorte von Heiligenviten lässt sich nochmals unterteilen, in Schriften mit nach innen, das heißt ins Kloster oder in den Orden gerichteter didaktischer Absicht, wie die *Vita Lutgardis* (die für die Nonnen des Klosters Aywières verfasst wurde, damit sie sich an Lutgard ein Beispiel nehmen), die Große franziskanische Elisabethvita (die für die nord-europäischen Klarissen bestimmt war), die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis* (die dem päpstlichen Damiansorden, später Klarissenorden genannt, als Leittext dienen sollte) sowie die Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach (die sich an den Deutschen Orden richtete), bzw. nach außen gerichteter Didaxe. Hier sind Texte gemeint, die sich an Laien oder an Kleriker wenden (Letztgenannten dienten die Viten v.a. als Hilfsmittel für die Pastoration). An dieser Stelle sind in erster Linie die Lebensberichte für Maria von Oignies (die Vita war vermutlich dazu gedacht, die päpstliche Bestätigung der Beginen zu erreichen), Christina Mirabilis und Margareta von Magdeburg zu nennen.

- ◆ Viten in denen die Rechtfertigung einer bestimmten Lebensweise im Vordergrund steht:

Signifikante Beispiele hierfür sind: die *Vita Margarete contracte* (der Lebensbericht für eine unter Häresieverdacht geratene Inklusin), *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina* (die Vita für eine unter dem Einfluss der Spiritualen stehende Begine)

- ◆ Viten mit prestigestiftender Funktion: Es handelt sich um Schriften, die in erster Linie politische, ökonomische oder auch dynastische Absichten verfolgen.

Beispiele hierfür sind: die *Legenda b. Margaritae de Ungaria* (im Text wird das ungarische Königshaus als *Beata stirps* präsentiert), die Vita für Yolanda von Vianden (wohl mit der Absicht verfasst, neue Stifter für das Viandener Kloster zu gewinnen), die *Vita beatae Humilianae de Cerchis* (das Werk sollte die Gottgefälligkeit der papsttreuen Guelfen aufzeigen), *La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France* (die Schrift entstand im Auftrag Karls von Anjou, der sich und seine Verwandten mit einer Aura der Heiligkeit umgab, um sich als rechtmäßiger Herrscher von Sizilien zu legitimieren), *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina* (zur Gewinnung neuer Förderer/Stifter für die Gemeinschaft), Supplementum zur Vita der Maria von Oignies (das Werk entstand im Auftrag des Priors von Oignies, der den Heiligenkult um Maria von Oignies neu entfachen wollte).

- Hierzu gehören auch Viten, die in der Absicht entstanden, einen Kanonisationsprozess anzuregen

Beispiele sind: die *Legenda b. Margaritae de Ungaria* und die *Summa vitae* der Elisabeth von Thüringen

- Sowie Offizielle Heiligenviten, die im Zuge oder nach einer erfolgten Kanonisation

entstanden

Beispiele hierfür sind: die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis* (die das kuriale monastische Leitbild präsentiert) und die *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviæ* des Cäsarius von Heisterbach (die das laikale Leitbild vorstellt).

- ♦ Multifunktionale Viten: Hiermit sind Schriften gemeint, die keine eindeutige Stoßrichtung erkennen lassen. Die Elisabethvita des Dietrich von Apolda ist solch ein Werk. Der Dominikaner hat sie offenbar aus eigenem Antrieb verfasst, um das Elisabethbild um all die Aspekte und Erzählungen zu ergänzen, die Cäsarius von Heisterbach in seiner Elisabethvita nicht berücksichtigt hat. Besonderes Gewicht legte er auf Elisabeths Zeit auf der Wartburg, um sie als thüringische Heilige zu präsentieren.

Aufgrund ihrer völlig unterschiedlichen Intentionen empfiehlt es sich, die Texte künftig danach zu trennen, ob in ihnen der paränetische oder der prestigestiftende Aspekt im Vordergrund steht, da sich vor allem bei den paränetischen Werken mehr Ergebnisse erwarten lassen, wenn man sie mit ähnlichem Schriftgut (wie z.B. mit Predigten) vergleicht.

Frauenviten als institutionelle Steuerungs- und Normierungsinstrumente

Abgesehen von den theologisch orientierten Heiligenviten (*Vita Christinae Mirabilis* und *Vita Margarete contracte*), die statt eines Exempels eine Lehre vermitteln wollen, waren alle anderen Schriften darauf bedacht, vorbildgebend zu wirken, weshalb in den Werken innerinstitutionelle Schwierigkeiten und Konflikte übergangen worden sind. So behauptet beispielsweise Thomas von Cantimpré, dass Lutgard von Aywières zuerst bei den Benediktinern gelebt habe und dann zum strengeren Zisterzienserorden gewechselt sei, obwohl es sich bei beiden Kommunitäten um Beginengemeinschaften handelte,¹⁷⁷⁴ die damals noch nicht benediktinisch / zisterziensisch ausgerichtet waren. Daran wird seine normstiftende Absicht deutlich. In den Viten unklausuriert lebender Frauen (wie denen von Maria von Oignies, Margareta von Ypern, Humiliana Cerchi und Douceline von Digne) wird die kontemplative Lebensweise der Frauen, ihre Schweigsamkeit und ihr Gehorsam gegenüber Vertretern der Amtskirche besonders betont. Die klerikalen Autoren wollten auf diese Weise das unregulierte Religiosentum an die monastische Lebensweise angleichen.

Bei der vergleichenden Vitenanalyse fiel auf, dass Berichte miraculöser Ereignisse gehäuft in Viten zu finden sind, deren dargestellte Lebensform umstritten war. Problematische Passagen wurden dann mit wundersamen Erscheinungen, Ekstasen, Visionen, Offenbarungen, etc.

¹⁷⁷⁴ Vgl. hierzu LEFÈVRE, Sainte Lutgarde, S. 296-98.

ausgeschmückt und unverfügbar gemacht, wie sich deutlich am Beispiel der Douceline-Vita zeigt. Dort erscheinen die Gottesmutter, Jesus oder die ekstatischen Zustände immer dann, wenn begründet werden soll, warum gerade so und nicht anders gehandelt wird.¹⁷⁷⁵ Zum Beispiel wenn die Hagiographin erzählt, dass die Roubauder Beginengemeinschaft keiner Regel folgt oder Douceline anstatt des Klarissenhabits den der Beginen wählt. Im Kontrast dazu kommen die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis* und die *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie* des Cäsarius von Heisterbach, die den bereits kanonisierten Heiligen Klara von Assisi und Elisabeth von Thüringen¹⁷⁷⁶ galten, fast ohne Schilderungen übernatürlicher Ereignisse aus.¹⁷⁷⁷

Allerdings kann nicht aus jedem Mirakelbericht auf den Legitimationsbedarf einer Gemeinschaft geschlossen werden, denn derartige Erzählungen hatten – das zeigt sich deutlich am Erfolg der Elisabethvita des Dietrich von Apolda – auch einen enormen Unterhaltungswert. Besondere Bedeutung erlangten sie innerhalb der Laienpastoration, denn mit ihrer Hilfe war es möglich, theologisch schwer verständliche Glaubensinhalte anschaulich zu vermitteln. Dies erkannte schon Thomas von Cantimpré, weshalb er die Protagonistinnen seiner Werke als Begnadete darstellte, die als Prophetinnen, Exorzistinnen und Heilerinnen zum Werkzeug Gottes wurden. Bei den Wunderberichten gilt es daher anhand des historischen Entstehungskontextes von Fall zu Fall zu entscheiden, welche Funktion diese Erzählungen hatten.

Rezipienten und Hagiographen – Funktionale und regionale Unterschiede in der Vitenliteratur

Die in den Heiligenviten präsentierten Leitideen sowie die Art der Darstellung richteten sich nach der Funktion der Texte bzw. danach für wen die Werke bestimmt waren. Welche Form der *vita religiosa* die Heilige geführt hatte (ob es sich um eine Nonne, Begine oder Terziarin handelte), war dabei allenfalls sekundär. So ist der laikale Rezipientenkreis der Grund dafür, dass sich die meisten Elisabethviten durch eine leicht verständliche sprachliche Ausdrucksweise und ein klares Hei-

¹⁷⁷⁵ Siehe Kapitel 5.8.3.

¹⁷⁷⁶ Die fehlenden Wunder in den frühen Elisabethviten sind auch darauf zurückzuführen, dass es neben den Viten offizielle Wunderberichte in Textform gab. Demnach kam den Viten die alleinige Aufgabe zu, das Leben der Heiligen zu beschreiben. Das Fehlen der Wunder bei Elisabeth erklärt Cäsarius von Heisterbach im *Sermo de Translatione* am Beispiel eines rumsüchtigen Anachoreten. Dieser hatte „von Gott Gewalt erhalten [...], Dämonen zu gebieten“. „Wegen der ihm deshalb erwiesenen Ehren“ begann er „sich von nichtigem Ruhm beeindrucken zu lassen, dass er seinen Sturz befürchtete und Gott heftig bat, er möge dem Teufel gestatten, fünf Monate über ihn zu herrschen, wie er es mit denen getan hatte, die er zu heilen pflegte. Er wurde von Gott erhört und, als er zu rasen anfang, in Fesseln gelegt und nach fünf Monaten nicht nur von dem Dämon sondern auch vom Laster der Ruhmsucht geheilt. Deshalb wollte die heilige Elisabeth nicht in großen und nicht in wundersamen Dingen über sich selbst hinausgehen, sondern weil sie von sich nur Demütiges empfand, mühte sie sich die ihr verliehene Gnade immer in sich selbst zu bewahren.“ *Sermo de Translatione*, S. 99.

¹⁷⁷⁷ Spätere Vitenautoren scheinen dies als Mangel empfunden zu haben, so dass sie die Lebensbeschreibungen um entsprechende Wunderberichte ergänzten.

ligenbild auszeichnen. Wohingegen die Werke des Thomas von Cantimpré, der sich als Novizenmeister zunächst an seine eigenen Mitbrüder richtet, einem komplexen Aufbau folgen und kunstvoll stilisiert sind, wodurch die Protagonistinnen vollkommen idealisiert erscheinen. Einfluss auf die Gestaltung der Schriften hatten außerdem die sehr unterschiedlichen biographischen Hintergründe der Hagiographen. Denn der hochrangige Ordensvertreter und Vertraute der Kurie betätigte sich ebenso als Vitenautor (Jakob von Vitry und Konrad von Marburg waren Kreuzzugsprediger, Konrad überdies Inquisitor, Thomas von Cantimpré war Lektor, Thomas von Celano war der erste offizielle Ordenschronist des Franziskanerordens, Dietrich von Apolda war der Hagiograph des heiligen Dominikus), wie der politisch unbedeutende Bruder, den nicht sein Orden, sondern die persönliche intensive Beziehung zur Beichttochter zum Schreiben trieb. Neben dem unterschiedlichen Bildungsgrad der Autoren wirkten sich außerdem die starken regionalen Unterschiede auf die Qualität der Texte aus. So hatte das Verfassen von Heiligenviten in Brabant eine lange Tradition, während es in Ungarn etwas völlig Neues war. Ebenso nahmen auch regionale Besonderheiten Einfluss auf die thematische Aufbereitung der Schriften. So kam dem Bußgedanken wie auch der Seelenrettung aus dem Fegefeuer in den brabantischen Schriften¹⁷⁷⁸ besondere Bedeutung zu, was auf die regionale Nähe zur Pariser Universität zurückzuführen ist an der damals genau jene Themen diskutiert wurden.¹⁷⁷⁹ Unter den Frauenviten des Thomas von Cantimpré zeigt einzig die Vita der Margareta von Ypern keinerlei Interesse an der Fegefeuerthematik. Da diese Schrift die Einzige ist, die nicht mit Jakob von Vitry in Verbindung gebracht werden kann, ist es allerdings auch denkbar, dass diese Form der Religiosität mit ihm in Verbindung steht. Am stärksten tritt der Fegefeuergedanke in der Vita der Zisterzienserin Lutgard von Aywières hervor, wo der Einsatz für die Sünder (drei sieben Jahre währende Fastenzeiten) in deutlicher Parallele zum Leiden und Sterben des Erlösers geschildert wird.¹⁷⁸⁰ **Als weiteres Ergebnis der Untersuchung ist somit festzuhalten, dass die in den Frauenviten der Bettelorden aufgezeigten Leitideen mehr über die Rezipienten und Autoren aussagen, als über**

¹⁷⁷⁸ Auch eine spätere Elisabethvita enthält ein Wunder mit Fegefeuerbezug. Bartholomäus von Trient berichtet im *Liber epilogorum in gesta sanctorum* über die visionäre Erscheinung von Elisabeths Mutter Gertrud, die ihre Tochter anfleht, sie aus dem Fegefeuer zu retten. GECSER, Bartholomäus von Trient, „Liber epilogorum in gesta sanctorum“, in: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 232-33.

¹⁷⁷⁹ Die Viten zeigen deutlich, wie sehr Elisabeth von Thüringen den brabantischen Laienreligiösen ähnelte. Dessen war man sich bereits im Mittelalter bewußt, wie eine 1320 im Zisterzienserkloster Villers entstandene Elisabethvita zeigt. Bei dem Entstehungsort handelt es sich um das Hauskloster der Herzöge von Brabant, jener Familie in die Elisabeths Tochter Sophia eingeheiratet hatte, weshalb sie auch in eben dem Kloster beigesetzt worden ist. Interessant ist der Kontext in dem die Elisabeth-Vita erscheint, denn außer dieser enthält der Kodex auch die Lebensberichte der Christina Mirabilis, Margareta von Ypern, Aleydis von Schaerbeek und Beatrix von Aa (Nazareth). Bruxelles, Bibliothèque Royale, Ms. 4459-70.

¹⁷⁸⁰ Auch Thomas von Cantimpré umfangreiches Werk *Bonum universale de apibus* enthält siebzehn *exempla* mit Fegefeuvisionen. Darin unterscheidet es sich deutlich von ähnlichen Werken wie Cäsarius von Heisterbachs Werk *Dialogus miraculorum* oder auch der *Vita fratrum* des Gerhard von Frachet. Zur Bedeutung des Fegefeuers in den Viten des Thomas von Cantimpré siehe SWEETMAN, Thomas of Cantimpré, *Mulieris Religiosae, and Purgatorial Piety*, S. 606-628.

die Heiligen, die sie beschreiben. Dieser Befund widerlegt die in der Frauen- und Mentalitätsforschung gängige These, wonach die Frauenviten typisch weibliche Frömmigkeitsformen darstellen; zumal sich während der Untersuchung gezeigt hat, dass die Heiligenviten keineswegs nur für weibliche Religiöse bestimmt waren. **Für die Beurteilung der Texte ist es vielmehr entscheidend, ob sie für ein laikales, monastisches oder klerikales Publikum verfasst wurden.**

Texte für die ein klerikales Publikum angenommen werden kann, sind:

die *Vita Mariae Oigniacensis*, die *Vita Margarete de Ypris* und die *Vita Christinae Mirabilis*.

Ebenso die *Summa Vita* und die *Legenda b. Margaritae de Ungaria*, die für den Kurienhof bestimmt waren.

Texte, die sich in erster Linie an klausuriert lebende Nonnen richteten, sind: die *Vita*

Lutgardis, die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis* sowie die Große franziskanische Elisabethvita.

Überdies gibt es auch solche Viten, die ausschließlich für ein adliges Publikum bestimmt waren: *La vie de notre sainte et benoite dame et mere Madame Yzabeau de France* und die *Vita für Yolanda von Vianden*.

Bei den übrigen Viten sind unterschiedliche Rezipientenkreise denkbar: *Vita Mariae Oigniacensis* (Kleriker, Religiöse und Laien), *Li Vida de la benaurada Sancta Doucelina* (Kleriker, adlige Stifter), *Vita Sancte Elyzabeth* des Lantgraven des Cäsarius von Heisterbach (Deutscher Orden, alle Gläubigen), *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraven von Dietrich von Apolda* (Ministeriale und Adlige, alle Gläubige)

Der Einfluss des Klerus auf das zeitgenössische Heiligenbild – Predigt und cura mulierum

Unter den hier untersuchten Frauenviten waren einzig die *Vita Lutgardis*, die *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis* und die Große franziskanische Elisabethvita vornehmlich für ein weibliches, klausuriert lebendes Publikum bestimmt. Daher steht in diesen Werken die *vita contemplativa* an zentraler Stelle. Alle anderen Viten richteten sich an ein breiteres Publikum. Dies bedeutete im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die *vita activa* in diesen Texten an erster Stelle steht – allenfalls in der *Summa vitae* Konrads von Marburg sowie in der Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach ist dies der Fall. In den anderen Viten, die gleichermaßen für Männer und Frauen, Laien und Religiöse bestimmt waren, steht die *vita activa* gleichberechtigt neben der *vita contemplativa*. Der Grund für dieses stark monastisch orientierte Heiligenbild war vermutlich der Wunsch des Klerus, die Laien in die Kirchenhierarchie institutionell einzubinden. Dies vermutet auch die Beginen-

forscherin Letha BÖHRINGER, die den an der Pariser Universität entwickelten Predigtkonzepten maßgeblichen Anteil an der Gestaltung weiblicher *vita religiosa* zugeschrieben hat. Für den Kölner Selen-Konvent – es handelt sich dabei um eine Beginenkommunität – konnte sie hochrangige Kleriker als Betreuer der Schwestern ausmachen.¹⁷⁸¹ Sie betont daher, dass man „die Bedeutung der Predigt [...] für die Verbreitung des Beginentums kaum [wird] überschätzen können.“¹⁷⁸² Erste wichtige Erkenntnisse auf dem Gebiet der Predigtforschung stammen von der französischen Forscherin Nicole BÉRIOU, die festgestellt hat, dass es Unterschiede gab, je nachdem ob Nonnen oder Laien angesprochen waren. In ihren Studien zu den an die Nonnen von Saint-Antoine gerichteten Predigten hat sie folgende Schwerpunkte ausgemacht: Klausur, Gehorsam, Loslösung von der familiären und weltlichen Anbindung sowie die Friedfertigkeit der Nonnen untereinander. In den Laienpredigten konnte sie dagegen eine stärkere Fokussierung auf die Laster erkennen. Demnach wurden vor allem: Eitelkeit, Faulheit, boshafes Geschwätz und sinnliche Begierden kritisiert¹⁷⁸³ – Laster, die auch in den hier behandelten Viten unklausuriert lebender Religiöser angesprochen wurden. Die heilige Elisabeth, die sich schweren Selbstzüchtigungen unterwarf, um ihre Begierden abzutöten, gilt als prominentestes Vorbild. Durch eifrige Prediger erlangte ihr Kult innerhalb kürzester Zeit in ganz Europa Bekanntheit, so dass sie zahlreiche Nachahmer fand.

Besser noch als durch die Predigt konnte mittels der *cura mulierum* Einfluss auf die Religiosität der Frauen genommen werden. Dies wird vor allem in den Elisabethviten sowie den Viten dominikanischer Provenienz deutlich. So ruft Siger von Lille in Margareta von Ypern den Wunsch nach einem religiösen Leben hervor und leitet und berät sie dabei, Lutgard von Aywières wird von ihrem Beichtvater zum Wechsel in eine strengere Gemeinschaft veranlasst, Yolanda von Vianden

¹⁷⁸¹ So hatte zunächst Magister Bonifatius, der in Brabant beheimatet war und einige Jahre an der Universität von Paris zugebracht hatte, bevor er seit 1228 als Kölner Domscholaster bezeugt ist, als Treuhänder des Beginenkonvents fungiert. Auf ihn folgte Albert Suerbeer (sowohl als Domscholaster als auch als Betreuer der Beginen), der später eine beträchtliche kirchenpolitische Karriere machen sollte, denn er stieg 1239 zum Erzbischof von Arnagh auf und wurde gar zum Primas von Irland ernannt, dann wirkte er als päpstlicher Legat und ab 1246 als Erzbischof von Preußen und später von Riga. Auch der Magister Johannes von Osnabrück, der unter anderem in der Kreuzzugspredigt tätig gewesen war, begegnet im Umkreis der ersten Beginen. Genauer dazu BÖHRINGER, Kreuzzugsprediger, Domscholaster und fromme Frauen, S. 38-44.

¹⁷⁸² BÖHRINGER, Kreuzzugsprediger, Domscholaster und fromme Frauen, S. 41. Durch ihre Studien konnte BÖHRINGER WEHRLI-JOHNS These wonach das Beginentum einer sozial-reformerischen Absicht Papst Innozenz III. entsprungen sei, widerlegen, sie bestreitet überdies jeglichen Einfluss des Papstes auf die Entstehung der Beginen, da ihre Quellen gezeigt hätten, dass es sich um eine „dynamische und von Anfang an polyzentrische Entwicklung“ gehandelt habe und resümiert: „Wenn die frühen Beginen von Angehörigen der Dom- und Stiftskapitel, Kreuzzugspredigern und Kardinälen protegiert wurden, dann erklären die intensiven persönlichen und brieflichen Kontakte dieser Prälaten untereinander [lediglich] die rasche überregionale Entstehung von Beginenkonventen.“ Und weiter: „Wenn die Beginen vielfach [...] aus angesehenen und besitzenden Familien stammten, Kontakte zur hohen Geistlichkeit hielten und sich zudem päpstlichen Wohlwollens erfreuten, so war ihre Betreuung für die Dominikaner erheblich attraktiver, als es die Seelsorge von ‘Sozialfällen’ [...] gewesen wäre.“ WEHRLI-JOHNS, Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik, S. 50.

¹⁷⁸³ BÉRIOU, L’Avènement des maîtres, S. 300-304.

erkämpft sich nach dem Rat ihres Seelsorgers den Eintritt in die Marienthaler Gemeinschaft und Margareta von Magdeburg zwingt sich auf Wunsch ihres Betreuers zu strengen körperlichen Askeseleistungen, die sie jedoch wegen ihrer schweren Erkrankung nicht leisten kann und vorzeitig aufgeben muss. Noch strenger ist Konrad von Marburg, der für Elisabeth von Thüringen eigene Lebensregeln aufstellt (die am Landgrafenhof auf Mißtrauen stoßen), während der Abwesenheit ihres Gemahls die Vormundschaft für sie übernimmt und nicht einmal davor zurückschreckt, die Landgräfin mit Schlägen zum Gehorsam zu zwingen, wie er selbst in ihrer Vita bekennt.¹⁷⁸⁴

Dominikanische und franziskanische Frauenviten – Zwei differente Darstellungsweisen weiblicher Heiligkeit

Neben Konrad von Marburg betätigte sich auch der Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach als Hagiograph der heiligen Elisabeth. Es waren jedoch vor allem Angehörige der Bettelorden, die der weiblichen Heiligenvita im 13. Jahrhundert zu einer bis dahin nie gekannten Popularität verhelfen. Diese Tatsache darf freilich nicht darüber hinweg täuschen, dass die seelsorgerische Betreuung weiblicher Religiöser damals sowohl im Franziskaner- als auch im Dominikanerorden heftig umstritten war. Für die Beurteilung der hagiographischen Darstellungen ist es daher entscheidend, dass sämtliche mendikantische Frauenviten – ausgenommen der *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*, die bezeichnenderweise im Auftrag des Papstes entstanden war – nicht zur offiziellen Ordenshagiographie gehören. Klara von Assisi war somit die einzige Heilige, die eine ordensinterne institutionelle Funktion im Sinne einer Gründerheiligen hatte und das obwohl sie Zeit ihres Lebens versucht hatte, dem entgegenzusteuern, indem sie ihr eigenes Charisma wirken ließ. Maria Pia Alberzoni spricht deshalb (in Anlehnung an Gert MELVILLES „geteiltem Franziskus“) in Bezug auf Klara von „Il carisma controverso“.¹⁷⁸⁵ In einer Zeit in der „die angesehene Stellung der Nonnen und die Rolle der Frauenklöster in der Familienpolitik“ dazu geführt hatte, dass die Frauenklöster zu reichen und mächtigen Institutionen geworden waren, „die noch tiefergehend in die regionalen Machtgefüge eingebunden waren, als die Männerkonvente“, wollte Klara der „Dynamik, dass Besitz in Verbindung mit guten Beziehungen zu den Oberschichtfamilien erhebliches politisches Gewicht und soziale Verpflichtungen nach sich zog“ vorbeugen.¹⁷⁸⁶ Es ist eine Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet der Daminas- / Klarissenorden, der sich auf ihr Vorbild

¹⁷⁸⁴ Siehe Anm. 908. Bei Lesen der Vita entsteht der Eindruck, dass sich die göttliche Wirkkraft erst durch die Verbindung von Mystikerin und dem sie betreuenden Seelsorger voll entfaltet, siehe z.B. VEL, S. 80-81: „In diesem Hospital sättigte die heilige Elisabeth, wie aus der Deutung ihres Namens hervorgeht [Elisabeth = meines Gottes Sättigung], Christus in seinen Gliedern wie Martha und wurde durch das Wort der göttlichen Predigt gesättigt wie Maria.“ Siehe auch den Libellus, wo es S. 168-69 heißt: „Verschwendung und allzu freigebige Almosen ließ er nicht zu, weil sie gar nichts für den eigenen Bedarf behielt, als Professin kein Eigentum zum Verschenken haben sollte und auf alles in seine Hände verzichtet hatte. Auch verbot er ihr, sich Gaben für andere so sehr vom Mund abzusparen, daß sie dadurch geschwächt würde und ihre Kräfte verzehrte.“

¹⁷⁸⁵ MELVILLE, Der geteilte Franziskus, Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma, ALBERZONI, Chiara d'Assisi, *Il carisma controverso*.

¹⁷⁸⁶ SCHLOTHEUBER, Armut, Demut und Klausur, S. 86.

berief, später besonders vom Hochadel gefördert wurde und sich deren Stiftungen zu einflussreichen Machtzentren entwickelten, so dass genau das Gegenteil von dem was Klara beabsichtigt hatte eintrat.

Doch obschon mit Klaras Kanonisation das Leitbild für die Ordensfrauen vorgegeben war, verdrängte sie unter den „Franziskanerinnen“ erst allmählich Ende 13. / Anfang 14. Jahrhundert das Vorbild des heiligen Franziskus. Der Grund dafür war ihre klausurbedingte, mangelnde Außenwirkung sowie ihre sehr konventionelle Heiligenvita, in der die zentralen Elemente ihrer *vita religiosa* – Armut und Franziskusnachfolge – nur eine untergeordnete Rolle spielten. Das direkte Gegenteil zu ihr stellte die heilige Elisabeth von Thüringen dar, die insbesondere für adlige Klarissen und jene aus dem norddeutschen Raum in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einem Exempel 'wahrer' franziskanischer Lebensweise avancierte. Elisabeths Verehrung hatte bereits unmittelbar nach ihrem Tod eingesetzt und steigerte sich fortlaufend, obwohl sie weder einen eigenen Orden, noch eine länger bestehende Gemeinschaft begründet hat. Es scheint als läge gerade darin der Grund für ihren Erfolg, denn während bspw. Klara und Franziskus immer auch auf ihren Orden verweisen, konnte das Exempel ihres Lebens allen Gläubigen zum Vorbild gereichen, da die mit ihrer Person verbundene Idee der Caritas sowohl Männer als auch Frauen, Kleriker, Religiöse und Laien ansprach.¹⁷⁸⁷ Ein deutlicher Beleg für die Kraft ihres Heiligenkults ist, dass es dem Deutschen Orden nicht gelungen war, Elisabeth für sich zu vereinnahmen.¹⁷⁸⁸ Der ehemalige thüringische Ministerpräsident Dieter Althaus hat sie vor einigen Jahren (im Katalog zur Elisabethausstellung) als „Mutter Theresa des Mittelalters“ bezeichnet und die Aktualität ihres Vorbilds herausgestellt, dass immer dann Bedeutung erlange „wenn es um christliche Nächstenliebe, gelebte Gerechtigkeit und mutige Solidarität geht“.¹⁷⁸⁹ Darüber hinaus verwies er auf ihren „zivilen Ungehorsam“ als probates Mittel gelungener Gesellschaftskritik – woran zu sehen ist, dass es sich bei der Heiligen um eine vielseitig interpretierbare und damit stets aktuelle Identifikationsfigur handelt. Die Offenheit ihres Heiligenbildes war wohl auch der Grund dafür, dass sie größere Verehrung erlangt hat, als die päpstlich, kurial und/oder dynastisch geförderten Frauen – Maria von Oignies, Klara von Assisi, Isabella von Frankreich und Douceline von Digne – , obwohl diese (ausgenommen Maria von Oignies) als Gründerinnen von Gemeinschaften oder, wie Klara und Isabella, sogar als Regelautorinnen in Erscheinung getreten sind.

¹⁷⁸⁷ Im Unterschied zu Franziskus handelt es sich bei Elisabeth nicht um ein Personalcharisma, sondern ein Ideencharisma. Siehe dazu GEBHARDT, Charisma als Lebensform, S. 70. GEBHARDT, Charisma und Ordnung, S. 57-61. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 661.

¹⁷⁸⁸ In der Thüringischen Landesausstellung zur heiligen Elisabeth wurde dies ganz deutlich. Zum Wandel der Verehrung siehe im Katalog zur Ausstellung, S. 390-613.

¹⁷⁸⁹ Grußwort in Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige: Aufsätze, Dokumente, Katalog; Ausstellung zu 750. Todestag d. hl. Elisabeth, S. 17.

Die franziskanische Hagiographie

Trotz des Erfolgs des Heiligenmodells der thüringischen Landgräfin schweigen die franziskanischen Quellen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts über die berühmteste Nachfolgerin des heiligen Franz. Da im Zuge der fortschreitenden Klerikalisierung zwei Leitbilder (das laikale und das klerikale) innerhalb des Franziskanerordens miteinander zu konkurrieren begannen, drückt sich darin das Ringen um die Identität des Ordens aus.¹⁷⁹⁰ Die laikale Richtung, die Elisabeth vertrat, war nach der Absetzung Elias von Cortona vom Amt des Generalministers (1239) zunehmend in die Kritik geraten. Auch Jordan von Giano, der bedeutendste Franziskanerchronist der deutschsprachigen Regionen, unterstützte diese Entwicklung, weshalb er Elisabeth in seinem umfassenden Werk in nur in einem einzigen Satz erwähnt hat.

Der Grund für die Kontroversen war, dass (anders als im Dominikanerorden) „nicht ein Buchstabe, auch nicht in erster Linie eine Regel, sondern er [Franziskus] selbst *Orientierungspunkt*“¹⁷⁹¹ war. Die Orientierung am Ordensgründer / das Ringen um eine franziskanische Identität lässt sich in allen weiblichen Heiligenviten erkennen. So haben wie Elisabeth von Thüringen auch Klara von Assisi, Isabella von Frankreich, Humiliana Cerchi und Douceline von Digne auf ihre je eigene Weise versucht, dem Exempel des Poverello zu folgen. Während für Klara, Agnes und Isabella die ‚richtige Franziskusnachfolge‘ in der engen Verbindung zu den Ordensbrüdern bestand, schien der heiligen Elisabeth, ebenso auch Humiliana und Douceline die Nachfolge des Poverello (wegen dem Weg, den der Orden nach seinem Tod eingeschlagen hat) nur außerhalb desselben möglich. Winfried GEBHARDT erkennt darin das Verlangen nach dem ursprünglichen Charisma:

„Hinter dieser Bezeichnung [Charisma als Lebensform] verbirgt sich [...] der in der Geschichte immer wieder zu beobachtende Versuch einzelner Menschen oder besonderer, zumeist zahlenmäßig kleiner sozialer Gruppen, sich dem nach Weber zwangsläufig einsetzenden Prozeß der Veralltäglichung des Charisma zu widersetzen. Diese Menschen oder Gruppen interpretieren die Transformation und den Einbau des ‚reinen Charisma‘ in die Dauergebilde sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Institutionen als ‚Degeneration‘, wenn nicht sogar als Verrat an der ursprünglichen Idee und Sendung. Für sie zählt allein die Unbedingtheit, die Radikalität und die Absolutheit des ‚Ursprungscharisma‘ [...]“¹⁷⁹²

Achim WESJOHANN spricht den „individuellen Sichtweisen“¹⁷⁹³ [...] kaum Chancen des Überdauerns“ zu,¹⁷⁹⁴ da sie mit Winfried GEBHARDT gesprochen „eine dauernde Herausforderung für die

¹⁷⁹⁰ Dazu Schmidt: „Die Geschichte der Franziskaner war mehr als die jedes anderen Ordens durch Konflikte – im Inneren und nach außen – gekennzeichnet. Das Ideal und das Leben des Franz von Assisi waren eine beständige Quelle für Streit um die Deutung seines Lebenswerkes und um die Nachfolge seines großen Vorbildes.“ SCHMIDT, Franz von Assisi und der Franziskanerorden, S. 78.

¹⁷⁹¹ ROTZETTER, Franz von Assisi. Lebensgeschichte – Lebensprogramm – Grunderfahrung, S. 19.

¹⁷⁹² GEBHARDT, Charisma als Lebensform, S. 2.

¹⁷⁹³ Diese unterschiedlichen Sichtweisen entstehen GEBHARDT zufolge: „im Gefolge charismatischer Bewegungen, und zwar erst in dem Moment, in dem der Hauptstrom der Bewegung in seine Institutionalisierungsphase eintritt. Sie markieren – neben der erfolgreichen Institutionalisierung – einen weiteren Endpunkt ‚charismatischer Bewegungen‘.

sie umgebende[n] Institution[en] darstellen.¹⁷⁹⁵ Insofern ist es wohl dem Überlieferungszufall zu verdanken, dass uns – abgesehen von den populären Elisabethviten – mit den Lebensberichten Isabellas, Humilianas und Doucelines weitere Interpretationen weiblicher Franziskusnachfolge erhalten geblieben sind, da sich im Laufe des 13. Jahrhundert das offizielle Leitbild für die Frauen – die zur Gründerin des Klarissenordens stilisierte heilige Klara – durchzusetzen begann.

Die dominikanische Hagiographie

Während die Minoriten mit innerinstitutionellen Auseinandersetzungen beschäftigt waren, begannen die Dominikaner, allen voran Thomas von Cantimpré, schon früh damit, die Hagiographie gezielt zur religiösen Erziehung der Laien in Predigt und Seelsorge einzusetzen.¹⁷⁹⁶ In der eingangs gezeigten Übersicht¹⁷⁹⁷ sind es deshalb ausschließlich dominikanische Schriften, die eine nach außen gerichtete didaktische Absicht verfolgen. Anders als die Franziskaner, die beim Ringen um ihr Ordenspropositum auf die Vitenschreibung `ihrer eigenen Heiligen' fixiert blieben, spielte die Ordenszugehörigkeit für sie scheinbar keine Rolle. Denn um als Exempel bei ihrer apostolischen Missionsaufgabe verwendet zu werden, kam es allein auf die vorbildliche Lebensweise an. Eigene Heilige hatte der Predigerorden dagegen zunächst nicht. Da die Funktion der Brüder (mit Predigt und Seelsorge) eindeutig war, bedurften die Nachfolger des Dominikus keiner identitätsstiftenden Gründerfigur. Anders verhielt es sich dagegen mit den dem Orden angegliederten Frauen. Ihre *vita religiosa* unterschied sich nämlich grundlegend von den Ordensbrüdern. Um dennoch als Dominikanerinnen wahrgenommen zu werden, waren sie auf identitätsstiftende Kennzeichen angewiesen.

Bei einem Vergleich zwischen den Frauenviten der Bettelorden fällt auf, dass in den Lebensberichten dominikanischer Provenienz die seelsorgerische Tätigkeit der Brüder – zumal es sich bei den Hagiographen meist um die Beichtväter der Protagonistinnen handelt – stärker zum Ausdruck kommt, als in den franziskanischen Viten. Überdies sind die dominikanischen Laienheiligen stärker individualisiert, als die der Minoriten, was vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass sich die Schriften an Frauen als Individuen richten, um sie zum wahren Glauben zu bekehren. Die Zeit nach ihrer Konversion spielte in den Viten meist keine Rolle mehr, da die Frauen seitdem ohnehin dem „Heilsstand“ angehörten und somit keiner Erwähnung mehr bedurften. Eine weiblich-dominikanische Identität lässt sich in den Viten allerdings nicht erkennen – es scheint

Erst wenn [...] der Glaube entsteht, das `reine Charisma' sei in Gefahr oder sei bereits pervertiert, ist die Grundlage geschaffen für das Auftreten solcher Gruppen.“ GEBHARDT, Charisma als Lebensform, S. 3.

¹⁷⁹⁴ WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert, S. 6.

¹⁷⁹⁵ GEBHARDT, Charisma als Lebensform, S. 3.

¹⁷⁹⁶ Ein Beispiel für diese neue `verklösterlichte Gesellschaft' war die 1215, auf dem auf dem IV. Laterankonzil erfolgte Einführung, der jährlichen Pflichtbeichte.

¹⁷⁹⁷ Siehe S. 373-74.

sie im 13. Jahrhundert noch nicht gegeben zu haben. Während sich die „Franziskanerinnen“ auf die charismatischen Leitfiguren des Ordens – Klara und vor allem Franziskus – beriefen, rekurrierten die „Dominikanerinnen“ auf normatives Regelwerk, die Gelehrsamkeit und Seelsorgetätigkeit ihrer Beichtväter sowie die biblischen Heiligen Maria und Maria Magdalena. Allenfalls in den deutschen Regionen entwickelte sich mit dem Aufblühen der Mystik Ende des 13. / Anfang des 14. Jahrhunderts ein dominikanisches Bewusstsein unter den Frauen. Im Zuge dessen wurde die Vita der ungarischen Prinzessin Margareta erstmals ins Deutsche übersetzt, woran ihre identitätsstiftende Funktion deutlich wird.

Die heilige Jungfrau und Maria Magdalena waren die Patroninnen des Ordens. Magdalena sollte darüber hinaus besondere Bedeutung für die Dominikaner erlangen. Ende des 13. Jahrhunderts gelang es dem Predigerorden durch seine Beziehung zu Karl II. von Anjou (1285-1309, damals noch Graf der Provence und in Abwesenheit seines Vaters Regent von Neapel) auf spektakuläre Art und Weise, die Magdalenenverehrung für sich zu vereinnahmen. 1279 hatte Karl eine Vision in der ihm offenbart wurde, dass die sterblichen Überreste Maria Magdalenas nicht in Burgund in Vézelay lägen, wo sie bislang verehrt wurden, sondern sich stattdessen in der Stadt Aix-en-Provence befänden. Daraufhin wurden noch im selben Jahr, am 9. Dezember, die Reliquien in der Kirche St. Maxim auf wundersame Weise wiederentdeckt. Am 5. Mai 1280 fand die Translation statt. 1281 wurde ein Reliquiar angefertigt und 1283 sandte man Magdalenas Schädel in einem goldenen Reliquiar, bekrönt mit einem Reif der Anjou, zu Karl I. (1246-85) nach Neapel. Seit 1295 oblag dem Predigerorden die Verwaltung der wichtigsten Kultstätte der Heiligen – die Grotte von Sainte-Baume und St. Maximin. Seitdem taucht die Heilige als Patronin in der dominikanischen Ordensliturgie auf.¹⁷⁹⁸

Maria Magdalena, *Apostola apostolorum* und reumütige Büsserin, war eine Heilige, die Brüdern und Schwestern gleichermaßen als Vorbild dienen konnte. Obschon der Orden mit ihr – im Unterschied zu den Minoriten – keine zeitgenössische Identifikationsfigur wählte, waren es im Untersuchungszeitraum vor allem die Dominikaner, die ein neues weibliches Heiligenbild transportierten, bei dem der *vita activa* eine zentrale Rolle zukam. Auch waren es zunächst Predigerbrüder, die die literarische Form der Heiligenvita für paränetische Zwecke nutzten. Die Minoriten, die sich im 13. Jahrhundert noch innerhalb der Kirchenhierarchie zu behaupten hatten,

¹⁷⁹⁸ FAILLON, Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée, Bd. 1, S. 870-904. Zwischen 1284 und 1324 entstand eine Dominikanerkirche in Neapel, die der heiligen Magdalena geweiht war. Neben den Dominikanern sorgten vor allem die neapolitanischen Anjou für die Verbreitung des Magdalenenkults. Siehe dazu WILK, The Cult of the of Mary Magdalen in Fifteenth Century Florence and its Iconography, S. 687.

verfassten wesentlich konventionellere Schriften. Im 14. Jahrhundert sollte sich dies ändern, daher erfordert dieser Zeitraum eine eigene Untersuchung.

7. Abkürzungsverzeichnis

AP	Anonymus Perusinus
ApM	Apparitiones post mortem
AASS	Acta Sanctorum
BF	Bullarium Franciscanum
BOF	Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum
BR	Regula Benedicti
BrAgn	Brief Klaras an Agnes von Prag
BrErm	Brief Klaras an Ermentrudis von Brügge
Bull. Franc.	Bullarium Franciscanum
1 Cel	Thomas von Celano – Das Leben des heiligen Franziskus, Vita prima
2 Cel	Thomas von Celano – Das Leben des heiligen Franziskus, Vita secunda
CLE	Candor Lucis Eterne, Die Legende der heiligen Agnes von Böhmen
LebKl	Thomas von Celano - Das Leben der Heiligen Klara
LJS	Legende Julians von Speyer
LMj	Legenda Maior
L3C	Legenda trium Sociorum
ProKl	Der Heiligsprechungsprozess der heiligen Klara
RegKl	Die Regel der heiligen Klara
TestKl	Das Testament der heiligen Klara von Assisi
TestF	Testament des heiligen Franziskus von Assisi
RnB	Regula non bullata
VCM	Vita Christinae mirabilis
VDD	Vie de Sainte Douceline
VE	Dietrich von Apolda, Leben der heiligen Elisabeth
VEL	Cäsarius von Heisterbach, Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen
VER	Dietrich von Apolda, Leben der heiligen Elisabeth, nach der Reinhardsbrunner Version
VHF	Vita Humiliana vidua Florentie
VIF	Vie Isabelle de France
VLA	Vita Lutgardis Aquiriensis
VMC	Vita Margarete contracte
VMO	Vita Mariae Oigniacensis
VMO-S	Vita Mariae Oigniacensis, Supplementum
VMU	Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum
VMY	Vita Margareta de Ypres
VYV	Vita Yolanda von Vianden

Die Elisabethquellen werden zitiert nach: KÖNSGEN, Ewald (Hg.), *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, Marburg 2007; RENER, Monika (Hg.), *Dietrich von Apolda. Das Leben der heiligen Elisabeth* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67,3), Marburg 2007; RENER, Monika (Hg.), *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 53), Marburg 1993.

Die Franziskusquellen werden zitiert nach: BERG, Dieter / LEHMANN, Leonhard (Hgg.), *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden* (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Band I: Franziskus Quellen), Kevelaer 2009; MENESTÒ, Enrico / BRUFANI, Stefano (Hgg.), *Fontes Franciscani, S. Maria degli Angeli, Assisi* 1995.

Die Klaraquellen werden zitiert nach: GRAU, Engelbert / SCHLOSSER, Marianne (Hgg.), *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, Kevelaer 2001.

Die Franziskus- und Klaraquellen sind teilweise online verfügbar unter: <http://www.rilievo.poliba.it/bsc/bsc/st/cc/orm/francescani/index.html>

8. Quellen- und Literaturverzeichnis

Verzeichnis der untersuchten Heiligenviten

Agnes d'Harcourt, *La vie d'Isabelle soeur de S. Louys, fondatrice de l'Abbaye de Longchamp*, in: *Histoire de S. Louys IX du nom roy de France, écrite par Iean Sire de IOINVILLE Senéchal de Champagne, enrichie de nouvelles observations & dissertations historiques, avec les établissements de S. Louys, le Conseil de Pierre Fontaines, et plusieurs autres pièces concernant ce regne, tirées des manuscrits. Par Charles Du Fresne, sieur du Cange, conseiller du roy, trésorier de France, et general des finances en la generalité de Picardie*, Paris, 1668, S. 169-181.

ALBANÉS, Joseph-Hyacinthe, *La Vie de Sainte Douceline Fondatrice des Béguines de Marseille*, Marseille 1879.

BROWN, Jennifer N., *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout 2008.

Bruder Hermann, *Yolanda von Vianden. Moselfränkischer Text aus dem späten 13. Jahrhundert* übersetzt und kommentiert von Gerald NEWTON und Franz LÖSEL, Luxemburg 1999.

Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth. Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie*, hrsg. u. übers. v. Ewald KÖNSGEN, in: *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth*, Marburg 2007, S. 7-91.

CIONACCI, Francesco, Storia della Beata Umiliana De'Cerchi Vedova Fiorentina del Terzo Ordine di San Francesco, Firenze 1782. Online unter: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10693418-5>

DELABORDE, Henri-François, Vie de Saint Louis par Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la Reine Marguerite, Paris 1899.

FEISS, Hugh, History of the Foundation of the Venerable Church of b. Nicholas of Oignies and the Handmaid of Christ Mary of Oignies, in: Mary of Oignies. Mother of Salvation, S. 167-73.

FEISS, Hugh, The Supplement to the Life of Marie d'Oignies of Jacques de Vitry, Toronto 1993.

FIELD, Sean L. (Hg. u. Übers.) La vie de la bienheureuse Isabelle de France, in: DERS., The Writings of Agnes of Harcourt. The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp, Indiana 2003, S. 52-93.

FIELD, Sean L., The Writings of Agnes of Harcourt. The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp. Edited, translated, and with an introduction by DERS., Indiana 2003.

FRAKNOÏ, Guilelmi (Ed.), Inquisitio de vita et miraculis Margaretæ, in: Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis I (1103-1276), Budapest 1896, S. 163-383.

GARAY, Kathleen / JEAY, Madeleine (Hgg.), The Life of Saint Douceline. Beguine of Provence, Cambridge 2008.

Gerhard von Frachet, Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab Anno 1203 usque ad 1254, ed. Benedictus Maria REICHERT (Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum Historica 1), Rom 1896.

GODDING, Robert (Hg.), Thomas von Cantimpré, Vita Ioannis Cantimpratensis, in: Revue d'histoire ecclésiastique 76 (1281), S. 241-316.

GRAU, Engelbert (Hg.), Leben und Schriften der heiligen Klara (Franziskanische Quellenschriften 2), 3., verbesserte Auflage, Werl 1960.

GRAU, Engelbert / SCHLOSSER, Marianne (Hgg.), Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi, Kevelaer 2001.

GRÉGOIRE, Pierre, Das „Yolanda-Epos“. Bruder Hermanns Dichtung im Urtext mit einer metrischen Übersetzung und einer historisch-literaturhistorischen Einführung, Luxemburg 1979.

HAGUE, René, trans., *The Life of St. Louis by John of Joinville*, London 1955.

HENNIGES, Diodorus (Hg.), *Vita Sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, Auctore Anonymo*, nunc primum in lucem edita, in: *AFH* 2 (1909) S. 240-68.

Historia foundationis Venerabilis Ecclesiae Beati Nicolai Oigniacensis ac ancillae Christi Mariae Oigniacensis, in: Edmond MARTÈNE / Ursinus DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, domaticorum, moralium amplissima collectio*, 9 Bde., Paris 1724-33.

Jacob von Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensis per Jacobum de Vitriaco*, in: *AASS* 23. Jun., BHL Number: 5516.

KING, Margot H. (Hg.), *Thomas von Cantimpré, The Life of Christina Mirabilis*, Toronto 1986.

KING, Margot H. (Hg.), *Thomas von Cantimpré, The Life of Lutgard of Aywières, Peregrina* 1987.

DIES. / NEWMAN, Barbara (Hgg.), *The Life of Christina the Astonishing*, in: *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives*, S. 123-157.

KING, Margot H. (Hg.), *Thomas von Cantimpré, The Life of Margaret of Ypres*, Toronto 1990.

KING, Margot H. / NEWMAN, Barbara (Hgg.), *The Life of Lutgard von Aywières*, in: *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives*, S. 207-296.

KING, Margot H. / NEWMAN, Barbara (Hgg.), *The Life of Margaret of Ypres*, in: *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives*, Toronto 1990, S. 159-206.

KÖNSGEN, Ewald (Hg. u. Übers.), *Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus*, in: *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, Marburg 2007, S. 137-193.

LEHMANN, Leonhard / SCHNEIDER, Johannes (Hgg.), *Die heilige Klara in Kult und Liturgie. Vena vivida - lebendige Quelle. Texte zu Klara von Assisi und ihrer Bewegung II. (Werkstatt Franziskanische Forschung, Bd. 5)*, Münster: 2010.

LEONARDI, Claudio / POZZI, Giovanni (Hgg.), *Scrittrici mistiche italiane*, Genoa 1988, S. 80-93.

LEWIS, Gertrud Jaron / LEWIS, Tilmann (Hgg.), *The Vita of Magaret the Lame by Friar Johannes O.P. of Magdeburg. A Thirteenth-Century German Recluse & Mystic*, Toronto 2001.

De B. Maria Oigniacensi Supplementum auctore coaevo Fr. Nicolao, Canonico Regulari coenobii Campratani, in: AASS 23. Jun., BHL Number: 5517.

MAYSER, Eugen (Hg. und Übers.), *Jean de Joinville, Das Leben des heiligen Ludwig*, Düsseldorf 1969.

MEIER, John, *Leben der Gräfin Iolande von Vianden*, Breslau 1889. Online unter: <http://archive.org/stream/BruderHermannsLebenDerGraefinIolandeVonVianden/BruderHermannsLebenDerGrfinIolandeVonVianden#page/n93/mode/2up/search/veldenz>

MORENI, Domenico, *Leggenda della Beata Vmiliania de' Cerchi. Testo inedito*, Firenze 1827. Online unter: <http://tinyurl.com/9d5zqs2>

MULDER-BAKKER, Anneke (Ed.), *Mary of Oignies. Mother of Salvation (Medieval Woman. Texts & Contexts 7)*, Turnhout 2007.

PARIS, Paulin, Agnès d'Harcourt, abbesse de Longchamp, in: *Histoire littéraire de la France* 20, S. 98-103.

PENNACCHI, Francesco (Ed.), *Legenda S. Clarae Virginis*, Assisi 1910.

POTTHAST, Augustus, *Regesta Pontificum Romanorum. Inde ab a post Christum natum MCXCVIII ad a MCCCIV*, Vol. II, Graz 1957.

SCHNEIDER, Johannes (Hg.), "Candor Lucis Eterne – Glanz des ewigen Lichtes". Die Legende der heiligen Agnes von Böhmen (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Bd. 25), Mönchengladbach 2007.

SEMKOWICZ, Aleksander, *Vita Annae Ducissae Silesiae*, in: *Monumenta Poloniae Historica*, Lwów 1884, S. 656-661.

STILTING, Joannis (Hg. u. Übers.), *Vita B. Elisabethae seu Isabellae Virginis*, in: AASS, B. 6, Venetiae 1753, Août, S. 787-809.

TEMPERINI, Lino, *Testi e Documenti sul Terzo Ordine Francescano (sec. XIII-XV)*, originale latino e versione italiana, Roma 1991.

Thomas von Cantimpré, *De S. Christina Mirabili Virgine Vita*, in: AA SS 24. Julii, BHL Number: 1746, 1747.

Thomas von Cantimpré, *Vita S. Lutgardis*, in: AASS, 16. Juni, BHL Number: 4950.

Thomas von Cantimpré, *Vita Margarete de Ypris*, in: Gilles MEERSSEMAN, *Les Frères Prêcheurs et les mouvement dévout en Flandre au XIIIe siècles*, in : AFP 18 (1948), S. 106-30.

Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum, in: Kornél BÖLE (Hg.), Árpádházi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda, Budapest 1937.

Vita b. Mariae Oigniacensis, in: AASS Iun IV (BHL 5516), 1707, S. 636-666.

Vita sanctae Elizabeth, in: Henricus SEDULIUS (Ed.), Historia Seraphica vitae B. P. Francisci Assisiatis, illustriorumque virorum et feminarum, qui ex tribus eius ordinibus relati sunt inter sanctos, Antverpiae 1613, S. 590-98.

Vito von Cortona, Vita beatae Humiliana de Cerchis (BHL 4041), in: AASS Mai. IV, S. 385-418.

Weitere Quellen

ABATE, Giuseppe, Il 'Liber epilogorum' di fra Bartolomeo da Trento O.P. in due codici rintracciati nella Biblioteca Antoniana di Padova, in: Miscellanea Pio Paschini 1 (1948), S. 269-292.

Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, ed. Benedictus Maria REICHERT, 9 Bde. (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 3, 4, 8-14), Rome 1898-1904.

Acta Sanctorum, hrsg. v. Jean BOLLAND u.a., Antwerpen u.a. 1643-1925.

Alain von Lille, Sermones ad status, in: MIGNE, PL 210, Sp. 197-228.

Augustinus, in: Johannis Evangelium tractatus CXXIV, Corpus Christianorum Series Latina XXXVI.

Augustinus, Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John 1, transl. by John GIBB, Edinburgh 1873.

Autor incertus (Innocentius III.?), Commentarium in VII. psalmos poenitentiales, Migne PL 217, Sp. 967-1130.

BALÁZS, János P. (Ed.), Szent Margit élete 1510, Régi magyar kódexek 10, Budapest 1990.

Die Benediktusregel, Regula Benedicti. Lateinisch/Deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, 4. verbesserte Auflage, Beuron 2006.

Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohe Lied, in: Sämtliche Werke, lateinisch-deutsch, Bd. 5, hrsg. v. Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1994.

BERG, Dieter / LEHMANN, Leonhard (Hgg.), Franziskus Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Band I: Franziskus Quellen), Kevelaer 2009.

BERTHIER, Joachim J. (Ed.), B. Jordanis de Saxonia alterius Praedicatorum Magistri, Opera ad res ordinis Praedicatorum spectantia, Friburgi Helvetiorum 1891.

BÖLE, Kornél, Árpádházi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda, Budapest 1937.

Bonaventura, *Ars concionandi*, in: S. Bonaventurae, *Opera omnia* Bd. 8 u. 9, Quaracchi 1898.

Bonaventura, *Epistolae officiales*, in: S. Bonaventurae, *Opera omnia* Bd. 8, Quaracchi 1898, S. 468-474.

Bullarium Franciscanum. Romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium, 4 Bände, ed. Johannis Hyacinth SBARALEA, Rom 1759.

Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, ed. Thomas RIPOLL et Antonius BREMOND, 8 Bände, Romae 1729-1740.

CANIVEZ, Josephus Maria (Hg.), *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, 8 Bd., Louvain 1934-1942.

CAROLUS-BARRÉ, Louis, *Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297). Essai de reconstitution*, ed. Henri PLATELLE, Rome 1994.

CASAGRANDE, Carla (Hg.), *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milano 1978.

Cäsarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. Joseph STANGE, Kön/Bonn/Brüssel 1851.

Cäsarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum - Dialog über die Wunder. Lateinisch-Deutsch*, 5 Bde., eingeleitet von Horst SCHNEIDER, übersetzt und kommentiert von Ebd. / Nikolaus NÖSGES (*Fontes Christiani* 86/1-5), Turnhout 2009.

Cäsarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, hrsg. u. übers. v. Ewald KÖNSGEN (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen* 67. *Kleine Texte mit Übersetzungen* 2), Marburg 2007.

Cäsarius von Heisterbach, *Brief zum „Leben der heiligen Landgräfin Elisabeth“*, in: KÖNSGEN (Hg.), *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 7-9.

Cäsarius von Heisterbach, *Sermo de Translatione*, in: *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, hrsg. v. Ewald KÖNSGEN, Marburg 2007, S. 93-115.

CAWLEY, Martinus (Hg.), *Send me god. The lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers / by Goswin of Bossut* (*Medieval women. Texts and contexts* 6), Turnhout 2003.

Chronica Villariensis Monatserii, ed. v. Georg WAITZ, in: MGH, SS, Bd. 25, S. 195-209.

CENCI, Caesaris / MAILLEUX, Georgii (Hgg.), *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum*, Band 1: *Saeculum XIII* (*Analecta Franciscana XIII. Nova Series: Documenta et Studia* 1), Gottaferata 2007.

Chronica fratris Jordani, ed. Heinrich BOEHMER (*Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Âge*, 6), Paris 1908.

Chronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum ad a. 1285, ed. Oswald HOLDER-EGGER, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 32, Hannover 1905.

Chronica XXIV generalium ordinis minorum, ed. a patribus collegii S. Bonaventurae (Analecta Franciscana III), Quaracchi 1897.

COLVENERIUS, Georg, Kalendarium sacratissimae Mariae novissimum, Douai 1638.

Compilatio Assisiensis, in: Enrico MENESTÒ / Stefano BRUFANI (Hgg.), Fontes Franciscani, S. 1447-1690.

CONSTABLE, Giles / SMITH, Bernhard S., Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia (Oxford Medieval Texts), Oxford 1972.

CRANE, Thomas Frederick (Ed.), The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry, New York 1890.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae, Bd. II: 1198-1230, hg. von Gustav FRIEDRICH, Praha 1912; Bd. III, Teil 1: 1231-38, hg. von DEMS., Praha 1942.

DELORME, Ferdinand (Hg.), Diffinitiones Capituli Generalis O. F. M. Narbonensis (1260), in: Archivum Franciscanum Historicum 3 (1910), S. 491-504.

DELORME, Ferdinand (Hg.), En marge du Bullaire franciscain (La France franciscaine 21) Paris 1938.

Dietrich von Apolda, Liber de vita et obitu et miraculis sancti Dominici, de ordine quem instituit, ed. G. CUPERUS, in: AASS Aug. I, Antwerpen 1867, S. 371-374 und 558-628.

DOBENECKER, Otto (Hg), Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, Bd. 3 (1228 – 1266) Jena 1925 (ND 2009).

Decretum magistri Gratiani, ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Corpus iuris canonici 1), Leipzig 1879.

DE MOREAU, Edouard, Note sur les Sermones de sanctis de Jacques de Vitry, dans Fédération archéologique et historique de Belgique. Annales du XXIIe congrès (Malines 1911), publiées par H.J.B. Coninckx, t. 2, Rapports et mémoires, Malines 1912, S. 327-337.

DIDIER, Robert, Oeuvres dispersées du Trésor d'Oignies, in: Robert DIDIER / Jacques TOUSSAINT (Hgg.), Autour de Hugo d'Oignies (Monographies du Musées des Arts anciens du Namurois 25), Namur 2003.

DOREN, Alfred (Ed.), Die Chronik des Salimbene von Parma, Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 94), Bd 1 und 2, Leipzig 1914.

DU MONSTIER, Arthur, Martyrologium Franciscanum, Paris 1653² (Reprints Roma 1938, Vicenza 1939).

DERS., Arthur, Sacrum gynaeceum seu martyrologium ampliss, Paris 1657.

Exordium Magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens, von Conradus, Mönch in Clairvaux, später in Eberbach und Abt daselbst. Übersetzt und kommentiert von Heinz PIESIK. Teil 1: Bücher I-III (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur III), Langwaden 2000.

FEISS, Hugh, The Liturgical Office of Mary of Oignies by Goswin of Bossut, in: *Mother of Salvation*, S. 175-196.

DERS., The Supplement to James of Vitry's Life of Mary of Oignies by Thomas von Cantimpré, in: *Mother of Salvation*, S. 175-196.

FEJÉR, György (Ed.), *Codex Diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civiles IV/2*, Budae 1841.

FIELD, Sean, Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France. An Edition of the Complete Text, in: *Medieval Studies* 65 (2003), S. 57-97.

FRAKNOÏ, Guilelmi (Ed.), *Inquisitio super Vita et Miraculis Beatae Margarethae Virginis, Belae IV. regis filiae (1276)*, Budapest 1896.

FRENKEN, Goswin, *Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählliteratur des Mittelalters (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5,1)*, München 1914.

FROS, Henricus (Ed.), *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum (Subsidia Hagiographica, Bd. 70)*, Brüssel 1886.

FUNK, Philipp, *Jakob von Vitry. Leben und Werke (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3)*, Leipzig u.a. 1909.

GODDING, Robert, Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La Vita Ioannis Cantimpratensis, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 76 (1981), S. 241-316.

GOMBOS, Albin F., Quaedam legenda b. Margaritae de Ungaria, in: *Catalogus fontium historiae Hungariae*, Bd. III, Budapest 1938, S. 2009-29.

DERS., *Legenda Neapolitana*, in: *Catalogus fontium historiae Hungariae*, Bd. III, Budapest 1938, S. 2481-2545.

GONZAGA, Francesco, *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus de regularis obseruancia institutione*, Rome 1587.

GOUT, Raoul, *La vie de Sainte Douceline. Texte provencale du XIV siecle (Ars et fides 8)*, Paris 1927.

GREVEN, Joseph, *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry (Sammlungen mittelalterlicher Texte 9)*, Heidelberg 1914.

HAQUIN, André (Hg.), *Fête-Dieu (1246-1996). Actes de Colloque de Liège, 12-14 septembre 1996 (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales – Textes, Études, Congrès 19/1)*, Louvain-La-Neuve 1999.

HINNEBUSCH, John Frederick, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Freiburg i. U. 1972.

Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae. Sermo Generalis*, in: MIGNE, PL 172, Sp. 807-1108.

HOYER, Wolfram (Hg.), *Jordan von Sachsen, von den Anfängen des Predigerordens (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 3)*, Leipzig 2003.

Humbert von Romans, *De eruditione praedicatorum*, in: Joachim Joseph BERTHIER (Ed.), *Humbert von Romans, Opera de vita regulari*, 2 Bde., Rom 1888-89, ND 1956.

Humbert von Romans, *De eruditione praedicatorum*, ed. Marguerin DE LA BIGNE, (*Maxima bibliotheca veterum patrum* 25), Lyon 1677.

HUYGENS, R. B. C. (Ed.), *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240)*, Leiden 1960.

HUYSKENS, Albert, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Marburg 1908.

DERS., *Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, Kempten und München 1911.

Ippolito von Florenz, *Apparitiones post mortem* (BHL 4042), in: AASS Mai. IV, S. 401-403

Ippolito von Florenz, *Miracula intra triennium ab obitu patrata* (BHL 4043). AASS Mai. IV, S. 403-408.

Jakob von Vitry / Jacobus de Vitriaco, *Histoire orientale - Historia orientalis*, hrsg. v. Jean DONNADIEU (*Sous la règle de Saint Augustin*, Bd. 12), Turnhout 2008.

Jakob von Vitry / Jacobi Vitriacensis Episcopi et Cardinalis (1180-1240), *Sermones ad Fratres Minores*, hg. von H.A.L. [i. e. Hilarinus FELDER], in: *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum* 19 (1903), S. 22-24; 114-122; 149-158.

Jakob von Vitry, *Orientalis et occidentalis Historia*, Douai 1597.

Jakob von Vitry, *Sermones de Tempore*, Antwerpen 1575.

Jakob von Vitry, *Sermones vulgares*, bearb. v. Jean-Baptiste PITRA, in: *Analecta novissima spicilegii Solesmensis, altera continuato*, Vol. II, Tusculum 1888, ND Farnborough 1971, S. 344-461.

Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard BENZ, 12. Auflage, Gerlingen 1997.

Jean de Mailly, O.P., *Abrégé des Gestes et Miacles des Saints*, hg. v. Antoine DONDAINE, Paris 1947.

Jean Sire de Joinville, *Histoire de S. Louys, IX du nom roy de France*, ed. Charles DU FRESNE sieur du Cange, Paris 1668.

Jordan von Giano, *Chronik [Jord]*, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dieter BERG, in: Ders. / Leonhard LEHMANN (Hgg.), *Franziskus- Quellen, Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, Kevelaer 2009, S. 955-1011.

KAEPPELI, Thomas / PANELLA, Emilio, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 Bände, Rom 1970-1993.

DERS., *Stephanus de Salaniaco et Bernardus Guidonis, De quatuor in quibus deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, Rom 1949.

KOUDELKA, Vladimir J. / LOENERTZ, Raimund J., *Monumenta Diplomatica S. Dominici (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, Bd. 25)*, Rom 1966.

LEHMANN, Leonhard / Johannes SCHNEIDER (Hgg.), *Die heilige Klara in Kult und Liturgie*, in: *Vena vivida – Lebendige Quelle. Texte zu Klara von Assisi und ihrer Bewegung II (Werkstatt Franziskanische Forschung, Bd. 5)*, Münster 2010.

Libellus de vita et obitu et miraculis s. Dominici et de ordine, quem instituit, in: *AA.SS. August I*, Antwerpen 1733, S. 370-73.

Los escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y apuntes de lectura, ed. Julio HERRANZ / Javier GARRIDO / José Antonio GUERRA, Oñati 2001.

Lotari de Segni (Papst Innozenz III.), *Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich GEYER (Philosophische Texte und Studien, Bd. 24)*, Hildesheim 1990.

Lotari de Segni / Innocentii III, *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis* edidit Johann Heinrich ACHTERFELDT, Bonn 1855.

LOVAS, Elmer, Árpádházi B. Margit első eletrajzának írója – Marcellus, *A pannonthalmi Szt. Gellért főiskola évkönyve*, Pannonthalma 1941.

Mariano von Florenz, *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum*, in: *AFH* 1 (1908), S. 98-107; 2 (1909), S. 92-107, 305-318, 457-472, 626-641; 3 (1910), S. 700-715; 4 (1911), S. 122-137, 318-339, 559-587.

Mariano von Florenz, *Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Asisi*, ed. Giovanni Boccali (*Studi Francescani* 83), Florenz/S. Maria degli Angeli 1986.

Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. Gisela Vollmann-Profe (*Bibliothek des Mittelalters* 19), Frankfurt am Main 2003.

MEERSSEMAN, Gilles Gérard, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle (Spicilegium Friburgense 7)*, Fribourg 1961.

MÉNARD, André, Boaventura, De perfectione vitae ad sorores; De la perfection de la vie aux soeurs, Bron 2011. Online unter:

http://www.freres-capucins.fr/IMG/pdf/txtb_De_perfectione_vitae_ad_sorores.pdf

MÉSZÖLY, Gedeon (Ed.), Eine alte deutsche Handschrift aus dem XV. Jahrhundert in der Münchener Staatsbibliothek über das Leben der ungarischen Königstochter, der heil. Margarete (1242-1270), in: *Nép és Nyelv* (1941), S. 63-64, 126-28, 215-18, 250-51, 311-12, 348-49, 382-83.

MIRAEUS, Aubertus, Isabellae sanctae. Elisabetha Joannis Baptistae mater, Elisabeth Hungara, Isabella regina Portugal, Isabella s. Ludovici soror, Bruxelles 1622.

MISONNE, Daniel, Office liturgique neumé de la Bienheureuse Marie d'Oignies à l'abbaye de Villers au XIIIe siècle, in: *Revue bénédictine* 111 (2001), S. 267-286.

MOULIN, Claudine, Bruder Hermann von Veldenz, Leben der Gräfin Yolanda von Vianden. Textgetreue Edition des Codex Mariendalensis, Luxemburg 2009.

MUMBAUER, Johannes, Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen, Aachen 1927.

MURATORI, Lodovico Antonio (Hg.), Vita Gregorii IX, in: *Rerum Italicorum Scriptores*, Milan 1728, III/I, S. 575-587.

Niccolo Machiavelli, Geschichte von Florenz mit einem Nachwort von Kurt Kluxen, Zürich 1986.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio (Ed.), Escritos de Santa Clara y documentos complementarios. Edición bilingüe, Madrid³ 1993.

Petrus Cantor, Verbum abbreviatum, eine Summa de vitiis et virtutibus, ed. in MPL 205, 23-370 bzw. 534.

Petri Cantoris Parisiensis (Petrus Cantor), Verbum abbreviatum. Textus conflatus, cura et studio Monique BOUTRY (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 196), Turnhout 2004.

PHILIPPART, Guy, Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie. Des mots et des concepts, in: *Hagiographica* 1 (1994), S. 1-16.

DERS., Le manuscrit 377 de Berne et le supplement au Legendier de Jean de Mailly, in: *Analecta Bollandiana* vol. 92 (1974) p. 63-78.

PLATZ, Charlotte, Édition d'un sermon anonyme de la Magdelaine, in: *Bulletin des jeunes romanistes* 13 (1966), S. 14-18 und 16 (1968), S. 16-35.

DIES., Sermon de la Magdelaine. Étude de la langue et index des mots, dans: *Bulletin des jeunes romanistes* 16 (1968), S. 16-35.

QUETIF, Jacobus / ECHARD, Jacobus, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 Bände, Paris 1719- 21 (ND New York 1959).

Raimundus de Pennaforte, Summa de Poenitentia, Summa de matrimonio, curantibus Xaverio OCHOA et Aloisio DIEZ (Universa Bibliotheca Iuris 1, Tomus B), Roma 1976.

Reverendissimi D. Iacobi de Vitriaco S.R.E. Cardinalis, Episcopi Tvscvlani, theologi et concionatoris, cvm eruditissimi, tum dissertissimi, Sermones in Epistolas et Euangelia dominicalia totius anni; Sermones in Epistolas et Euangelia dominicalia totius anni Responsibility: ab ipso authore ` trecentis quinquaginta & amplius annis, conscripti: nunc autem primym summa diligentia in lucem editi [F. DAMIANUS A LIGNO edidit], Antuerpiae, in aedibus uiduae et heredum J. Stelsii, 1575.

Rutebeuf, Oeuvres complètes. Texte établi, traduit, annoté et présenté par Michael ZINK, 2 Bde., Paris 1989/1990.

SBARALEA, Johannis Hyacinth (Ed.), Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisve descriptos. Cum adnotationibus ad Syllabum martyrum eorundem ordinum, Rom 1908, Nd. Bologna 1978.

SCHLOSSER, Marianne (Hg.), Bonaventura. De perfectione vitae, in: Wissenschaft und Weisheit 57/1, (1994), S. 21-75.

SCHMIDT, Paul Gerhard (Hg.), Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Band 36), Leipzig 1992.

SCHNEYER, Johannes Baptistm, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350, t. 3, Münster i.W. 1971.

SETON, Walter (Ed.), Some New Sources for the Life of Blessed Agnes of Prag (British Society of Franciscan Studies 7), Aberdeen 1915.

Société des Bollandistes, Christian Hagiography 1607–2007. Bollandistes, Saints et Légendes. Quatre siècles de recherche. Société des Bollandistes, Brüssel 2007.

Sources of the Modern Roman Liturgy I: The Ordinals of Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307), ed. Stephen Joseph Peter Van Dijk (Studia et Documenta Franciscana 1-2), Leiden 1963.

Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone, ed. v. Paul SABATIER, Paris 1898.

TANGL, Michael (Hg.), Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500, Innsbruck 1894 (ND Aalen 1959).

TEMPERINI, Lino, Testi e documenti sul Terzo Ordine Francescano (sec. XIII-XV), originale latino e versione italiana, Roma 1996.

THOMAS, Antoninus Hendrik, De oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237), (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 42) Leuven 1965.

Thomas von Aquin, Summa Theologia I-II, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, Ottawa² 1953.

Thomas von Aquin, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ed. R. BUSA III (1980), S. 528-548.

Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, ediert von Georgius Colvenerius, Douai 1627.

Thomas von Cantimpré, *Liber de natura rerum*, editio princeps, ed. Helmut BOESE, Berlin/New York 1973.

Thomas von Chobham, *Summa de arte praedicandi*, ed. Franco MORENZONI (CCCM 82), Turnhout 1988.

Thomas von Siena / Tommaso Caffarini, *Das Supplementum. Biographische Ergänzungen zu Caterina von Siena* vollst. Übers. der lat. Erstausgabe v. Josef SCHWARZBAUER, Passau 2005.

Thomas von Siena, *Libellus de Supplemento*, ed. Iuliana CAVALLINI / Imelda FORALOSSO, Rom 1974.

Thomas von Siena, *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Penitentia Sancti Dominici* F. Tommaso da Siena „Caffarini“, ed. Marie-Hyacinthe LAURENT, *Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici* 21, Siena 1938.

S. Chiara d'Assisi, *Scritti e documenti*, a cura di G. G. ZOPPETTI / M. BARTOLI, Assisi 1994.

Ulrich von Lichtenstein, *Der vrouwen buoch*, in: Karl LACHMANN (Hg.), *Ulrich von Lichtenstein*, Berlin 1841, ND Hildesheim/New York 1974, S. 594-660.

VAN ACKER, Lieven, *Hildegardis Bingensis, Epistolarium*, Bd. 2, in: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1993.

„Vena vivida – Lebendige Quelle“. Texte zu Klara von Assisi und ihrer Bewegung. Bd. I Deutsche und niederländische Zeugnisse zur hl. Klara, hrsg. von der Werkstatt Franziskanische Forschungen, Münster 2008.

VETTER, Ferdinand (Hg.), *Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn* (Deutsche Texte des Mittelalters 6), Berlin 1906.

Vincent de Beauvais, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis* IV., *Speculum Historiale*, Douai 1624 (ND Graz 1965).

Vita de S. Dominico Auctore B. Jordano synchrono ex Ordine Praedicatorum & secundo ejusdem Ordinis Magistro generali. Ex antiqo Ms. membranaceo Uxamensi, quod conservatur in codice Musei nostri, Signato Ms. 162 & cum editione Echardi collatum est. Online unter: <http://iteadjmj.com/SANTO/Domin1.pdf> (11.04.2012)

Vita venerabilis virginis Christi Juliane de Corelion = Fête-Dieu (1246-1996), Band 2: *Vie de sainte Julienne de Cornillon*, hg. von Jean-Pierre DELVILLE (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 19/2), Louvain-La-Neuve 1999.

WADDING, Lucas, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*. Editio tertia accuratissima auctior et emendatio ad exemplar editionis P. Josephi Mariae FONSECA ab Ebora, (9 Bde.), Quaracchi/Florenz 1931.

DERS., *Scriptores Ordinis Minorum*. Quibus accessit Syllabus illorum, qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt. Priores atramento, posteriores sanguine christianam religionem asseruerunt, Rom 1967, unveränd. ND Frankfurt am Main 1967.

WALZ, Angelus, *Beati Iordani de Saxonia Epistulae* (Istituto Storico Domenicano), Romae 1951.

WEIGELT, Sylvia (Hg.), *Elisabeth von Thüringen in Quellen des 13. bis 16. Jahrhunderts* (Quellen zur Geschichte Thüringens 30), Erfurt 2008.

WENCK, Karl, *Quellenuntersuchungen und Texte zur Geschichte der heiligen Elisabeth*, I: Über die Dicta quatuor ancillarum sanctae Elisabeth, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 34 (1909), S. 427-502.

Wilhelm von Saint Thierry, *Expositio super Cantica Canticorum*, ediert von Pauli VERDEYEN, Turnholt 1997.

Wilhelm von Saint Thierry, *Goldener Brief*. Brief an die Brüder vom Berge Gottes, übers. von Bernhard KOHOUT-BERGHAMMER (Texte DER ZISTERZIENSERVÄTER 5), Eschenbach 1992.

Wilhelm von St.-Thierry, *Gott schauen, Gott lieben*. De contemplando Deo. De natura et dignitate amoris. Übertragen und eingeleitet von W. Dittrich und H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1961.

Wilhelm von Saint Thierry; Gvillelmi a Sancto Theodorico, *Opera Omnia Pars III, Opera Didactica et Spiritvalia cvra et stydio Stanislai CEGLAR / Pauli VERDEYEN*, in: *Corpus Christianorum LXXXVIII*, Turnhout 2003.

WILTHEIM, Alexander, *Vita Venerabilis Yolandae Priorissae Ad Mariae Vallem in Ducatu Lucilburgensi Cum Appendice de Margarita Hinrici VII*, Antwerpen 1674, Neuauflage 2009.

WINKELMANN, Eduard (Hg.), *Acta imperii inedita Bd. 1, saeculi XIII*, Innsbruck 1880.

WYSS, Arthur (Hg.), *Hessisches Urkundenbuch 1: Urkundenbuch der Deutschordens-Ballei Hessen 1 (1207-99)*, (Prussia. K. Preuss. Staatsarchive. Pub., Bd. 3), Leipzig 1879.

ZOPPETTI, G. Ginepro / BARTOLI, Marco (Hgg.), *S. Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, Assisi 1994.

Literatur

AIGAIN, René, *L' hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

ALBERZONI, Maria-Pia, *Chiara d'Assisi. Il carisma controverso*, in: Giancarlo ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN / Gert MELVILLE (Hgg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster/Hamburg/Berlin/London 2005, S. 319-42.

DIES., *Clare of Assisi and the Poor Sisters in the Thirteenth Century*, New York 2004.

DIES., Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), Elisabeth von Thüringen- Eine Europäische Heilige – Aufsätze, Petersberg 2007, S. 47-56.

DIES., Die Humiliaten zwischen Legende und Wirklichkeit, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 107 (1999), S. 324-53.

DIES., La nascita di un'istituzione. L'ordine di San Daminano nel XIII secolo, Milano 1996.

DIES., San Damiano nel 1228. Contributo alla 'questione clariana', in: Collectanea Franciscana 67 (1997), S. 459-476.

ALTANER, Berthold, Der heilige Dominikus. Untersuchungen und Texte, Beslau 1922.

D'ALTARI, Mariano, Genesi della Regola di Niccolò IV. Aspetti storici, in: La Supra montem di Niccolò IV (1289). Genesi di una regola (Atti del 5° Convegno di studi francescani 1987), a cura di Raffaele PAZZELLI / Lino TEMPERINI, ed. Analecta TOR, Roma 1988, S. 93-107.

ALTHOFF, Gerd, Öffentliche Demut, Friedrich II. und die Heiligen in: Knut GÖRICH / Theo BROECKMANN / Jan KEUPP (Hgg.), Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Kaiser Friedrichs II. (Münchner Beiträge zur Geschichtswissenschaft 2), München 2008, S. 229-252.

DERS., Widukind von Corvey. Kronzeuge und Herausforderung, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 253-272.

ANDENNA, Cristina, Les cardinaux protecteurs: des personnes d'autorité?, in: Les personnes d'autorité en milieu régulier (des origines de la vie régulière au XVIIIe siècle), 7e Colloque international du CERCOR (Strasbourg – 18-20 juin 2009), Saint-Étienne 2012, S. 289-313.

DIES., Chiara d'Assisi. La questione dell 'autenticità del 'privilegium paupertatis' e del testamento (Tavola rotonda. Roma, 19 Febbraio 1997), in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 51 (1997), S. 595-599.

DIES., Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, in: Peter STROHSCHNEIDER, Literary and religious communication in the Middle Ages and Early Modern Age / Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2009, S. 526–573.

DIES., Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER / Stefan WEINFURTER / Alfried WIECZOREK (Hgg.), Tagungsband: Verwandlungen des Staufferreichs - Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa (Mannheim, 30. Oktober - 01. November 2008), Stuttgart 2010, S. 246-263.

DIES., Da moniales novarum penitentium a sorores ordinis Sanctae Marie de Valle Viridi. Una forma di vita religiosa fra Oriente e Occidente (secoli XIII-XV), in: Francesco PANARELLI, Da Accon a Matera. Santa Maria la Nova, un monastero femminile tra dimensione mediterranea e

identità urbana (XIII-XVI secolo) (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 50), Berlin 2012, S. 59-130.

DIES., 'Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti' all' 'Ordo sancti Damiani', in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hgg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis 11), Münster 1999, S. 429-492.

DIES., 'Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani'. Sancia e Aquilina, due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo, in: Michael ROBSON / Jens RÖHRKASTEN (Hgg.), Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and informal structures of the friars' lives and ministry in the Middle Ages (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter Bd. 44), Berlin 2010, S.139-178.

ANDENNA, Giancarlo / BREITENSTEIN, Mirko / MELVILLE, Gert (Hgg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte" (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Bd. 26), Münster/Hamburg/Berlin/London 2005.

ANDREWS, Frances, The Other Friars. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages, Woddbridge 2006.

ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

ARMSTRONG, Regis J., Clare of Assisi, the Poor Ladies, and their ecclesial mission in the 'First Life' of Thomas of Celano, in: Laurentianum 32 (1991), S. 104-145.

DERS., Images of woman in the letters of Clare of Assisi to Agnes of Prague, in: Spirit and Life. A journal of contemporary Franciscanism 1991, S. 17-54.

ASSMANN, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000.

DERS., Was ist das Kulturelle Gedächtnis?, in: DERS., Religion und Kulturelles Gedächtnis, München 2000, S. 11-44.

BACKES, Martina / FLEITH, Barbara, Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes, in: Jeffrey F. HAMBURGER / Carola JÄGGI (Hgg.), Frauen - Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters; Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung "Krone und Schleier", Turnhout 2007, S. 165-176.

DIES., Zur literarischen Genese frauenmystischer Viten und Visionstexte am Beispiel des Freiburger 'Magdalenenbuches', in: Beate KELLNER / Ludger LIEB / Peter STROHSCHNEIDER (Hgg.), Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur, Frankfurt a. M. 2001, S. 249-260.

BACKES, Michèle, Yolanda von Vianden und die religiöse Frauenbewegung ihrer Zeit (Beiträge zur luxemburgischen Sprach- und Volkskunde, Bd. 28; Sonderforschungsreihe Language and Culture in Medieval Luxembourg, Bd. 2), Luxembourg 2000.

BALDWIN, John Wesley, Master, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, Bd. 1-2, Princeton 1970.

BANFI, Florio, Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria, in: Memorie Domenicane 50/51 (1934), S. 304-306.

BANTA, Frank G., Berthold von Regensburg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 817-23.

BARBER, Malcolm Charles, Art. Vienne, Konzil von, in: Theologische Realenzyklopädie 35 (2003), S. 76-79.

BARONE, Giulia, L'agiografia domenicana alla metà del XIII secolo, in: Leonard BOYLE / Pierre-Marie GY/ Pawels KRUPA (Hgg.), Aux origines de la liturgie dominicane. Le manuscript Santa Sabina XIV LI, Paris/Rome 2005, S. 365-373.

DIES., Art. Halleluja, in: LexMa, Sp. 1879-1880.

DIES., Art. Tertiärer, in: LexMa 8, Sp. 556-559.

BAROW-VASSILEVITCH, Daria, *Ich schwime in der gottheit als ein adeler in dem lufft*, Göppingen 2005.

BARTH, Medard, Die Rolle des Dominikanerinnenklosters St. Marx zu Strassburg in der Frühgeschichte des Ordens 1225-1242, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7 (1932), S. 101-112.

BARTOLI, Marco, Chiara testimone di Francesco, in: Quaderni Catenesi di Studi Classici e Medievali 1/2 (1979), S. 467-498.

DERS., Gregorio IX, Chiara d'Assisi e le prime dispute all'interno del movimento francescano, in: Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filosofiche 35 (1980), S. 97-108.

DERS., Klara von Assisi. Die Geschichte ihres Lebens, aus dem Italienischen übertragen von M. Ancilla RÖTTGER, Werl 1993.

DERS., „Novitas clariana“. Chiara – testimone di Francesco, in: Chiara di Assisi, Atti del XX Convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, S. 157-185.

BARTOLI LANGELI, Attilio, Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone, in: Corpus Christianorum, Autographa Medii Aevi, Bd. 5, Turnhout 2000.

BAUER, Dieter R. / HERBERS, Klaus (Hgg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000.

BAUTZ, Friedrich Wilhelm, Artikel Agnes, römische Märtyrerin, Heilige, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band I (1990), Sp. 56.

BENVENUTI, Anna, La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII). Propositi per un censimento da fare, in: Chiara di Assisi. Atti del XX convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, S. 59-106.

BENVENUTI PAPI, Anna, In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale, Rome 1990.

DIES., Anna, Umiliana dei Cerchi. Nascità di un culto nella Firenze del Duecento, in: Studi Francescani 77 (1980), S. 87-117.

BERG, Dieter (Hg.), Bibliographie zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen, Band 1: Franziskaner in Westfalen (Saxonia Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz 4), bearb. von Hans-Ulrich KORDWITTENBORG / Ralf NICKEL u. Mitwirkung von Angela KOCH, Werl 1994.

DERS. (Hg.), Spuren franziskanischer Geschichte. Chronologischer Abriß der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (Saxonia Franciscana; Sonderband), Werl 1999.

BÉRIOU, Nicole, L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle, Paris 1998.

DIES., La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIIIe siècle. Médication de l'âme ou démarche judiciaire?, in: L'aveu, Antiquité et Moyen Âge. Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 28-30 mars 1984), Rome 1986.

DIES., Guerre et paix dans la prédication du XIII siècle. Le témoignage d'Humbert de Romans, in: Rivista di Storia del Cristianesimo 5/1 (2008), S. 93-113.

DIES., La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273, in: Recherches augustinienes 13 (1978), S. 184-190.

BEUMANN, Helmut, Friedrich II. und die Heilige Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (Katalog), Sigmaringen 1981, S. 151-55.

DERS., Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: XIe Congrès International des Sciences Historiques. Résumés des Communications, Stockholm 1960, S. 19-20; erweiterte Fassung in: Siegmund HELLMANN. Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters, hrsg. und eingeleitet von Helmut BEUMANN, 1961, S. X-XVII.

BIGARONI, Marino / MEIER, Hans-Rudolf / LUNGI, Elvio, La Basilica di S. Chiara in Assisi, Perugia 1994.

BIHL, Michael, Die heilige Elisabeth von Thüringen als Terziarin, in: Franziskanische Studien 18 (1931), S. 259-93.

BLOCH, Marc, Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Strasbourg 1924.

BLUME, Dieter / Matthias WERNER (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige – Aufsätze [zur Elisabethausstellung 2007], Petersberg 2007.

DIES. (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Katalog [zur Elisabethausstellung 2007], Petersberg 2007.

BOECKL, Karl, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1931.

BOESCH GAJANO, Sofia (Hg), Agiografia altomedioevale, Bologna 1976.

DIES. / PACE, Enzo (Hg.), Donne tra saperi e poteri. Nella storia delle religioni, Brescia 2007.

DIES. / REDON, Odile, La Leggenda Maior di Raimondo di Capua, costruzione di una santa, in: Domenico MAFFEI / Paolo NARDI (Hgg.), Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano, Accademia Senese degli Intronati, Siena 1982, S. 15-35.

BÖHRINGER, Letha, Kreuzzugsprediger, Domscholaster und Fromme Frauen. Beobachtungen zum klerikalen Umfeld der ersten Kölner Beginen, in: Rheinische Vierteljahresblätter 72 (2008), S. 35-53.

DIES., Tagungsbericht De derde orde op orde. Die „Zweite religiöse Frauenbewegung“ im späten Mittelalter. 01.10.2004, Amsterdam, in: H-Soz-u-Kult, 16.01.2005.
<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=676>

BOLTON, Brenda M., Fulk of Toulouse. The escape that failed, in: Derek BAKER (Ed.), Church, Society and Politics Studies in Church History 12, Oxford 1975, S. 83–93.

DIES., Mary of Oignies. A Friend to the Saints, in: Mother of Salvation, S. 199-220.

DIES., Muliers sanctae, in: Derek BAKER (Hg.), Sanctity and secularity. The Church and the World, Oxford 1973, S. 77-95.

DIES., Vitae Matrum. A Further Aspect of the Frauenfrage, in: Derek BAKER (Hg.), Medieval Woman (Studies in Church History, Subsidia 1), Oxford 1978, S. 253-73.

BOROVÍ, Josef, Art. Dominikaner, Dominikanerinnen in Ungarn, in: LEXMA, Bd. 3 (1986), Sp. 1216-1217.

BOSL, Karl, Der „Adelsheilige – Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts, in: Friedrich PRINZ, (Hg.), Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter, Darmstadt, S. 354-386.

BOUGEROL, Jacques Guy, Saint Bonaventura et le roi saint Louis, in: S. Bonaventura (1274-1974), Bd. 2, Grottaferrata 1973, S. 469-89.

BRAKMANN, Thomas, Ein geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2011.

BREITENSTEIN, Mirko, Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita regularis, Abhandlungen 38), Berlin 2008.

BRETT, Edward Tracy, Humbert von Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society (Studies and Texts 67), Toronto 1984.

DERS., Humbert von Romans and the Dominican Second Order, in: *Memorie dominicane*, Nuova Serie 12 (1981), S. 1-25.

BROOKE, Rosalind B., Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure, Cambridge 1959.

BRUNNER, Karl, Theorie als Praxis, Praxis als Theorie. Humbert von Romans und Thomas von Aquin, in: Heidemarie SPECHT / Ralph ANDRASCHKE-HOLZER (Hgg.), Bettelorden in Mitteleuropa. Sankt Pölten. Geschichte, Kunst, Spiritualität; Referate der gleichnamigen Tagung vom 19. bis 22. März 2007 in St. Pölten, Pölten 2008, S. 656-662.

BULTOT, Robert, Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III., in: *Cahiers du civilisation médiévale* 4 (1961), S. 441-456.

BURGER, Christoph, Mystische Vereinigung – Erst im Himmel oder schon auf Erden? Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert, in: Berndt HAMM / Volker LEPPIN (Hgg.), Festschrift für Gottfried Seebaß zum 70. Geburtstag: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007, S. 97-110.

BUTZ, Reinhard, Die Franziskaner in der Provinz Saxonia und ihr Verhältnis zu den Klarissen und Terziarinnen während des Mittelalters, in: Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hrsg. v. der Sächsischen Franziskanerprovinz, 3 Bde., Bd. 1: Vom Mittelalter bis zur Reformation, hg. von Volker HONEMANN, Paderborn 2013.

CALLEBAUT, André, Autour de la rencontre à Florence. De S. François et du Cardinal Hugolin (en été 1217), in: *AFH* 19 (1926), S. 530-58.

DERS., Les provinciaux de France au XIIIe siècle, in *AFH*: 10 (1917), S. 315-28.

CALZÀ, Maria Grazia, Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen „auf den Leib“ geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jacobs von Vitry († 1240) (Bibliotheca Academica. Sammlung interdisziplinärer Studien, Bd. 3), Würzburg 2000.

CANETTI, Luigi, L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati predicatori, Spoleto 1996.

CAROZZI, Claude, Une Béguine Joachimite. Douceline, Soeur d'Hugues de Digne, in: Franciscaïns d'Oc. Les spirituels ca. 1280-1324, Bd. 10 (1975) S. 169-201.

CAUSSIN, Nicolas, La vie de Ste Isabelle, soeur du roy saint Louis et fondatrice du monastère royal de Long-champ. Qui a donné un parfait exemple de la vie neutre des personnes non mariées ny religieuses, Paris 1644.

CHENU, Marie-Domenique, Nature and Man – the Renaissance of the Twelfth Century, in: Nature, Man, and Society in the Twelfth Century, trans. Jerome TAYLOR and Lester K. LITTLE, Chicago 1968.

CHIFFOLEAU, Jacques, L'inquisition franciscaine en Provence et dans l'ancien Royaume d'Arles (vers 1260 - vers 1330), in: Grado MERLO (Hg.), Frati Minori e inquisizione. Atti del XXXIII convegno internazionale, Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto 2006, S. 151-284.

CLASEN, Sophronius, Franziskanische Christusbrautschaft. Die Stellung des hl. Bonaventura zum Orden der hl. Klara, in: FS 35 (1953), S. 296-317.

COAKLEY, John, Friars as confidants of holy women in medieval Dominican hagiography, in: Renate BLUMENFELD-KOSINSKI / Tímea K. SZELL (Hgg.), Images of Sainthood in medieval Europe, Ithaca/London 1991, S. 222-246.

DERS., Friars, sanctity, and gender. Mendicant encounters with saints (1250-1325), in: Clare A. LEES (Hg.), Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages, Minneapolis 1994, S. 91-110.

DERS., Thomas of Cantimpré and Female Sanctity, in: Rachel FULTON / Bruce W. HOLSINGER (Hgg.), History in the comic mode. Medieval communities and the matter of person, New York 2007, S. 45-55.

DERS., Women, men, and spiritual power. Female saints and their male collaborators, New York 2007.

COLIN, Ivan, Les Spirituels franciscains. Bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches, in: Clio & Crimen 1, 2004, S. 189-216. Online unter: http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_424_1.pdf

COUÉ, Stephanie, Hagiographie im Kontext. Schreibenlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24), Berlin/New York 1997.

CUSATO, Michael F., *Esse ergo mitem et humilem corde, hoc est esse vere fratrem minorem*. Bonaventure of Bagnoregio and the Reformulation of the Franciscan Charism, in: Giancarlo ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN / Gert MELVILLE (Hgg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, Münster/Hamburg/Berlin/London 2005, S. 343-82.

CYGLER, Florent / MELVILLE, Gert / OBERSTE, Jörg, Aspekte zur Verbindung von Organisation und Schriftlichkeit im Ordenswesen. Ein Vergleich zwischen den Zisterziensern und Cluniazern des 12./13. Jahrhunderts, in: Clemens M. KASPER / Klaus SCHREINER, *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters* (Vita regularis 5), Münster/Hamburg/London 1997, S. 205-36.

DERS., Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter, in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hgg.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita Regularis 11), Münster 1999, S. 385-428.

DALARUN, Jacques / LEONARDI, Lino (Hgg.), Biblioteca Agiografica Italiana (BAI). Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-DXV, con la collaborazione di Maria Teresa DINALE, Beatrice FEDI, Giovanna FROSINI et al. (Archivio romanzo 4), Firenze 2003.

DERS., Dieu changea de sexe, pour ainsi dire. La religion faite femme, XIe-XVe siècle (Vita regularis. Abhandlungen 37), Paris 2008.

DERS., Francesco – un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi (i libri di Viella 2), Roma 1994.

D'ALATRI, Mariano, *Aetas poenitentialis. L'antico Ordine francescano della penitenza* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 42), Rom 1993.

DERS., *L'inquisitione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma 1954.

DERS., Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale, Atti del 3 convegno di studi francescani, Padova, 25-27 settembre 1979, Rom 1980.

D'AVRAY, David L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

DAVIDSOHN, Robert, *Geschichte von Florenz*, 2. Band: Guelfen und Ghibellinen, Berlin 1908.

DAXELMÜLLER, Christoph, Art. Exemplum, in: *Enzyklopädie des Märchens*, hg. v. Kurt RANKE, Berlin/New York 1984, Sp. 627-649.

DEÁK, Viktória Hedwig, *Árpád-Házi szent Margit és a Domonkos Hagiográfia. Garinus Legendája nyomában*, Budapest 2005.

DIES., The Birth of a Legend. The so-called Legenda Maior of Saint Margaret of Hungary and Dominican Hagiography, in: *Revue Mabillon* 20 (2009), S. 87-112.

DIES., The Techniques of a Hagiographer. The two Legends of Saint Margaret of Hungary, in: Ottó GECSE / József LASZLOVSZKY / Balázs NAGY / Marcell SEBŐK / Katalin SZENDE (Hgg.), *Promoting the saints. Cults and their contexts from late antiquity until the early modern period. Essays in honor of Gábor Klaniczay for his 60th birthday*, Budapest/New York 2011, S. 125-136.

DIES., Saint Margaret of Hungary. The outlines of a new spirituality in Hungary (unveröffentlicht).

DECKER, Otmar, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207-1267, Vechta 1935.

DE GAIFFIER, Baudouin, Recueil d'hagiographie. Publié à l'occasion du 80me anniversaire de l'auteur De Gaiffier, Baudouin, Brüssel 1977.

DEGLER-SPENGLER, Brigitte, Die Beginen in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 70 (1970), S. 29-118.

DIES., Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984), S. 75-88.

DE LA ROQUE, Gilles André, Histoire généalogique de la maison de Harcourt, 4 Bände, Paris 1662.

DELEHAYE, Hippolyte, Cinq leçons sur la méthode, Brüssel 1934.

DERS., Les légendes hagiographiques, 4. überarb. Auflage, Brüssel 1955, englisch: The legends of the saints, bearb. von Paul PEETERS / Thomas O'LOUGHLIN, Dublin 1998.

DERS., Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité (Subsidia Hagiographica 17), Brüssel 1954.

DELOOZ, Pierre, Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique, in: Archives de sociologie des religions 13 (1962), S. 17-43.

DE MOREAU, Édouard, L'abbaye de Villers en Brabant aux XIIe und XIIIe siècles. Étude d'histoire religieuse et économique, Brüssel 1909, S. 105-109.

DENIFLE, Heinrich, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1955), S. 49-98.

DESBONNETS, Théophile, From intuition to institution. The Franciscans, Chicago 1988.

DIMIER, M.-A., Folquet ou Foulques de Marseille, in: **The** Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Bd. 17, Paris 1969, Sp. 777-780.

DINZELBACHER, Peter, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1994.

DERS., Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick, in: DERS. / Dieter R. BAUER (Hgg.), Frauenmystik in Mittelalter, Ostfildern 1985, S. 11-23.

DERS./ Dieter R. BAUER (Hgg.), Frauenmystik in Mittelalter. Wissenschaftliche Studententagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.-25. Februar 1984 in Weingarten, Ostfildern 1985, S. 11-23.

DERS., Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit, 3. Aufl., Reinbek 2001.

DERS., Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter, Darmstadt 2002.

DERS., *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989.

DERS., *Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung*, in: Jürgen KÜHNEL / Hans-Dieter MÜCK / Ulrich MÜLLER / Ursula MÜLLER (Hgg.), *Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions*, Göttingen 1985, S. 9-49.

DERS. (Hg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln/Wien 1988.

DOLBEAU, François / HEINZELMANN, Martin / POULIN, Joseph-Claude, *Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mille*, in: *Francia* Bd. 15 (1987), S. 325-338.

DUBOIS, Jacques / LEMAITRE, Jean-Loup, *Sources et méthodes de l'hagiographie medievale*, Paris 1993.

DUBY, George, *Maria Magdalena*, in: DERS., *Donne nello specchio del Medioevo*, Roma/Bari 1995.

DU FAYS, Dominique, *La maison de Vianden. Des origines à 1337*, Liège 1985.

DUNBABIN, Jean, *Charles I of Anjou. Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe*, London/New York 1998.

DERS., *The French in the Kingdom of Sicily, 1266-1305*, Cambridge 2011.

DUNBAR, Agnes B. C., *A Dictionary of Saintly Woman*, Band 1: A-L, London 1904; Band 2: M-Z, London 1905.

ELM, Kaspar, *Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Františku und San Damiano*, in: Bernd SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung (Franziskanische Forschungen 51)*, Münster 2011, S. 237-55.

DERS., *Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder in Deutschland und den Niederlanden*, in: *Francia* 1 (1973), S. 257-324.

DERS., *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige: Aufsätze, Dokumente, Katalog; Ausstellung zu 750. Todestag d. hl. Elisabeth, Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. Nov. 1981-6. Jan. 1982*, hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 7-28.

DERS., *Sacrum commercium. Über Ankunft und Wirken der ersten Franziskaner in Deutschland*, in: Paul-Joachim HEINIG (Hg.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter MORAW*, (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, S. 389-412.

DERS., *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters, Forschungsstand und Probleme*, in: *'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di Studio, Mendola 28 agosto – 1 settembre 1989 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 13)*, Milano 1992, S. 477-518.

DERS., *Vita regularis sine regula*. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, in: Elisabeth MÜLLER-LUCKNER / František ŠMAHEL (Hgg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, S. 239-273.

ERNST, Stephan, Stephan Langton, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, Sp. 965-66.

ÉRSZEGI, Géza, Delle Beghine in Ungheria (ovvero l'insegnamento di un codice di Siena), in: Sante GRACIOTTI / Cesare VASOLI (Hgg.), *Spiritualità e Lettere nella Cultura Italiana e Ungherese del basso medioevo*, Firenze 1995, S. 63-73.

ERTL, Thomas, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 96), Berlin 2006.

FAILLON, Etienne Michel, *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée*, 2 Bde., Paris² 1865.

FELD, Helmut, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994.

FELSKAU, Christian-Frederik, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag*, 2 Bde., Nordhausen 2008.

DERS., *Imitatio und institutionalisierte Armenfürsorge. Das 'Modell Elisabeth' und die mulieres religiosae in Ostmitteleuropa (ca. 1200-1280)*, in: Christa BERTELSMEIER-KIERST (Hg.), *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1)*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, S. 52-76.

DERS., *Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zur Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung“ des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: Edeltraud KLUETING, *Fromme Frauen - unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, Hildesheim 2006, S. 67-103.

FELTEN, Franz Joseph, *Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters*, in: Stefan WEINFURTER / Hubertus SEIBERT (Hgg.), *Regormidee und Reformpolitik im spätsalisch – früfstauischen Reich (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 68)*, Mainz 1992, S. 189-300.

DERS., *Geschichtsschreibung cum ira et studio. Zur Darstellung religiöser Gemeinschaften in Jakob von Vitrys Historia occidentalis*, in: Lukas CLEMENS / Sigrid HIRBODIAM, *Christliches und jüdisches Europa im Mittelalter. Kolloquium zu Ehren von Alfred Haverkamp*, Trier 2011, S. 83-120.

FERRO, Maria Chiara, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze 2010.

FIELD, Sean L., *Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marguerite of Oingt, Woman writing about woman at the end of the thirteenth century*, S. 1-38. Online unter:

http://findarticles.com/p/articles/mi_hb050/is_2_76/ai_n29355052/pg_20/?tag=content;coll.
(05.01.2012)

DERS., Franciscan ideals and the royal family of France (1226–1328), in: Michael J. P. ROBSON (Hg.), *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, Cambridge 2011.

DERS., Isabelle of France, Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century, Indiana: 2006.

DERS., New Evidence for the Life of Isabelle of France, in: *Revue Mabillon* 13 (2002), S. 109-23.

DERS., The princess, the abbess, and the friars. Isabelle of France (1225-1270) and the course of thirteenth-century religious history. Northwestern University. Online unter: <http://search.proquest.com/docview/305576497?accountid=13904>. (305576497).

DERS., Reflecting the royal soul. The *Speculum anime* composed for Blanche of Castile, in: *Mediaeval Studies Bd.* 68 (2006) S. 1-42.

DERS., From 'Speculum anime' to 'Miroir de l'âme'. The Origins of Vernacular Advice Literature at the Capetian Court, in: *Mediaeval Studies Bd.* 69 (2007) S. 59-110.

FOLKERTS, Suzan, The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the Later Middle Ages, in: Anneke B. MULDER-BAKKER (Hg.), *The Life of Mary of Oignies by James of Vitry*, Turnhout 2006, S. 221-243.

FORNI, Alberto, La 'nouvelle prédication' des disciples de Foulques de Neuilly. Intentions, techniques et réactions, in: André VAUCHEZ (Hg.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde organisé par l'Ecole française de Rome (Rome, 22-23 juin, 1979)* (Collection de l'Ecole Française de Rome 51), Rom 1981, S. 19-37.

FÖBEL, Amalie / HETTINGER, Anette, *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter* (Historisches Seminar, NF Band 12), Idstein 2000.

FRANCESCHINI, Ezio, Origine e stile della bolla *Transiturus*, *Aevum* 39 (1965), S. 218- 243.

FRANK, Isnard W., Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, in: Edeltraud KLUETING (Hg.), *Fromme Frauen - unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter* (Hildesheimer Forschungen 3), Hildesheim 2006, S. 105-125.

DERS., Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraprochiales Kultzentrum, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd.* 17 (1998) S. 123-142.

FRANK, Karl Suso, Art. Serviten, in: *LThK Bd.* 9, Sp. 493-94.

DERS., Art. Tertiärer/Tertiärerinnen (Terziären/Terziarinnen), in: *TRE Bd.* 33, S. 85-93.

FREED, John B., *The Friars and the German Society in the Thirteenth Century*, Massachusetts 1977.

FREEMANN, Gerard Pieter, Klarissenfasten im 13. Jahrhundert, in: *AFH* 87 (1994), S. 217-85.

DERS., Wanderklarissen. Über die verurteilten Mitschwestern 1241-1261, in: *Franziskanische Frauengestalten* 2001, S. 40–77.

FRUGONI, Chiara, *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*, Laterza 2006.

FÜGEDI, Erik, La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 25 (1970), S. 966-87.

FUNK, Philipp, Jakob von Vitry. Leben und Werke (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3), Leipzig u.a. 1909.

FÜSER, Thomas, Vom *exemplum Christi* über das *exemplum sanctorum* zum „Jedermannsbeispiel“. Überlegungen zur Normativität exemplarischer Verhaltensmuster im institutionellen Gefüge der Bettelorden des 13. Jahrhunderts, in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hgg.), *Die Bettelorden im Aufbau (Vita regularis 11)*, Münster 1999, S. 27-105.

GÄRTNER, Kurt, Bruder Hermanns „Leben der Gräfin Yolanda von Vianden“. Überlieferung und Edition, in: *Man mohte schrîven wal ein bûch*, Luxembourg 2001, S. 39-51.

GEBHARDT, Winfried, Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens (Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 14), Berlin 1994.

DERS., Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma - Überlegungen in Anschluß an Max Weber, in: DERS. / Arnold ZINGERLE / Michael N. EBERTZ (Hgg.), *Theorie - Religion - Politik*, New York 1993, S. 47-68.

GECSER, Ottó S., Bartholomäus von Trient, „*Liber epilogorum in gesta sanctorum*“, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Katalog*, Petersberg 2007, S. 232-33.

DERS., *The Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult of St. Elisabeth of Hungary, 1235-ca.1500* (Collana della Società internazionale di studi francescani 15), Spoleto 2012.

DERS., Handschrift der Lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg, in: *Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Katalog*, Petersberg 2007, S. 343-44.

DERS., Handschrift eines franziskanischen Breviers, in: *Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Katalog*, Petersberg 2007, S. 241-42.

GERCHOW, Jan / MARTI, Susan, „Nonnenmalereien“, „Versorgungsanstalten“ und „Frauenbewegungen“ – Bausteine einer Rezeptionsgeschichte der mittelalterlichen Religiösen in der Mo-

derne, in: *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.

GIEBEN, Servus, *Preaching in the Franciscan Order (Thirteenth Century)*, in: Edward B. KING / William B. WADLEY / Jacqueline T. SCHAEFER (Hgg.), *Monks, Nuns and Friars in Medieval Society*, (Sewanee Medieval Studies), Sewanee 1989, S. 1-27.

GLEESON, Philip, 'Dominican Liturgical Manuscripts from before 1254', in: *AFP* 42 (1972), S. 81-135.

GODDING, Robert, *Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La Vita Ioannis Cantipratensis*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 76 (1981), S. 241-316.

GODET-CALOGERAS, Jean François, *Clare and the defense of franciscan identity*, in: *The Rule of the Friars Minor 1209-2009. Historical Perspectives, Lived Realities* (April 17-19 2009), New York 2010.

DERS., *Francis of Assisi's Resignation*, in: Giancarlo ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN / Gert MELVILLE (Hgg.), *Carisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte" in Verbindung mit Projekt C "Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter"* (Vita regularis, Abhandlungen 26), Münster 2000, S. 281-300.

GODDING, Robert, *Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIIIe siècle. Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré*, in: *Nouvelle revue théologique* 104 (1982), S. 692-721.

GOETZ, HANS-WERNER, *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien 1991.

GOLINELLI, Paolo, *Bibliografia agiografica italiana*, Roma 2001.

GOTTSCHALK, Joseph, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln/Graz 1964.

GRAU, Engelbert, *Die Regel der hl. Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223)*, in: *Franziskanische Studien* 35 (1953) Nr. 2/3, S. 211-273.

DERS., *Die päpstliche Bestätigung der Regel der hl. Klara (1253)*, in: *Franziskanische Studien* 35 (1953), Nr. 2/3, S. 317-323.

GRAUS, František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* (Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit), Prag 1965.

GREEN, Karen / MEWS, Constant J., *Virtue Ethics für Woman 1250-1500*, Heidelberg/London/New York 2011.

GRÉGOIRE, Réginald, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (Bibliotheca Montisfani 12), Fabriano 1996.

GREVEN, Joseph, *Der Ursprung des Beginenwesens*, Münster 1911.

DERS., *Der Ursprung des Beginenwesens*, *Historisches Jahrbuch* 35 (1914), 26-58; 291- 318.

GRIECO, Holly J., *Franciscan inquisition and mendicant rivalry in mid-thirteenth-century Marseille*, in: *Journal of Medieval History* 34 (2008), S. 275-90.

GRÜBEL, Isabel, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel*, München 1987.

GRUBMÜLLER, Klaus, *Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stagel (Überlieferung und literarische Einheit)*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 98/1969, S. 171-204.

GRUNDMANN, Herbert, *Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX.*, in: *AFH* 54 (1961), S. 1-25.

DERS., *Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte* 12 (1934), S. 400-29, unveränderter ND in: *Altdeutsche und niederländische Mystik (Wege der Forschung 23)*, 1964.

DERS., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, 3. unveränd. ND Darmstadt 1970.

GUIDA, Marco, *Una leggenda in cerca d'autore. La Vita di santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuale (Subsidia hagiographica 90)*, Bruxelles 2010.

DERS., *La pericope clariano-damianita di Vita beati Francisci VIII, 18-20. Un'aggiunta all'opera di Tommaso da Celano?*, in: *Collectanea Franciscana* 77 (2007), S. 5-26.

GUSTEN, Holger, *Die Hostienmonstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts in Europa*, Dissertation an der Universität Heidelberg 2009.

HAARLÄNDER, Stephanie, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47)*, Stuttgart 2000.

DIES., *Zwischen Ehe und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie*, in: Christa BERTELSMEIER-KIERST (Hg.), *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1)*, Frankfurt am Main, Berlin u.a., S. 211-229.

HAAS, Alois Maria, *Christina Mirabilis. Geschichte und Fiktionalität in mystischen Texten*, in: DERS. (Hg.), *Mystik im Kontext*, München 2004, S. 226-247.

DERS., *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt am Main 1989.

HAMM, Berndt, Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben, in: Nine MIEDEMA / Rudolf SUNTRUP (Hgg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 2003, S. 627-645.

HANON DE LOUVET, R. / MARTIN, J., Abbaye d'Aywières à Couture–Saint–Germain, in: Monasticon Belge IV, Province de Brabant, Bd. 2, Liège 1968, S. 407–424.

HANST, Michael, Art. Innozenz III (Lothar von Segni), in: Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon, Sp. 1281-1285.

HARDICK, Lothar, Nach Deutschland und England. Die Chroniken der Minderbrüder Jordan von Giano und Thomas von Eccleston, Werl 1957.

DERS., Der Orden der hl. Klara in Deutschland. Hinweise zu seiner Geschichte. Aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier des Heimanges der hl. Klara, in: Dieter BERG (Hg.), Spiritualität und Geschichte. Festgabe für Lothar Hardick OFM zu seinem 80. Geburtstag (Saxonia Franciscana 2), Werl 1993, S.185-202. Erstmals erschienen in: Vita Seraphica 34 (1953), S. 49-73.

HASKINS, Susan, Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, Bergisch Gladbach 1994.

HAUCK, Karl, *'Gebliitsheiligkeit'*, in: Bernhard BISCHOFF / Suso BRECHTER (Hgg.), Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Sankt Ottilien 1950, S. 187-240.

HÄUPTLI, Bruno W., Robert von Courçon, in: Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon, Band XXX (2009) Sp. 1148-1152.

HEFELE, Hermann, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert, Leipzig/Berlin 1910.

HEFFERNAN, Thomas J., Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages, New York/Oxford 1988.

HEIN, Markus / HEIN, Éva Zs., Art. Ungarn, in: TRE, Bd. 34, Berlin/New York 2002, S. 272-303.

HEINZELMANN, Martin (Hg.), Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes, Sigmaringen 1992.

HEINZLE, Joachim, Art. Lamprecht von Regensburg, Verfasserlexikon, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 5, Berlin/New York 1985, Sp. 520-24.

HERBERS, Klaus, Hagiographie im Kontext. Konzeption und Zielvorstellung, in: DERS. / Dieter R. BAUER, (Hgg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000, S. IX-XXVIII.

HERDE, Peter, Guelfen und Neoguelfen. Zur Geschichte einer nationalen Ideologie vom Mittelalter zum Risorgimento, Stuttgart 1986.

DERS., Karl I. von Anjou (Urban Taschenbücher, Bd. 305), Stuttgart/Berlin/Köln/ Mainz 1979.

HODEL, Bernard, Biographische Einführung, in: Wolfram HOYER (Hg.), Jordan von Sachsen, von den Anfängen des Predigerordens (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 3), Leipzig 2003, S. 10-15.

HOLDER-EGGER, Oswald, Die Monumenta Germaniae und ihr neuester Kritiker. Eine Entgegnung, Hannover 1887.

HOLLERICH, Catherine, Fiktion und Realität in Bruder Hermanns 'Iolande von Vianden'. Die literarische Verarbeitung historischer Wirklichkeit in der 'Iolande'- Vita unter dem Aspekt der Autorintention und der Publikumserwartung, in: Hémecht 51/1 (1999), S. 5-71.

HONEMANN, Volker, Das Bild der heiligen Elisabeth in der "Vita Sanctae Elisabeth" des Dietrich von Apolda, in: Rudolf SUNTRUP / Maryvonne HAGBY u.a. (Hgg.), Volker HONEMANN, Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches, Frankfurt am Main/Berlin u.a. 2008, S. 167-185.

DERS., Die "Vita Sanctae Elisabeth" des Dietrich von Apolda und die deutschsprachigen "Elisabethleben" des Mittelalters, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Aufsätze, Petersberg 2007, S. 421-430.

HOLZAPFEL, Heribert, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg im Breisgau 1909.

HORST, Ulrich, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316 - 34) (Münchener kirchenhistorische Studien 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

DERS., Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 46), Berlin 2001.

HUBRATH, Margarete, Monastische Memoria als Denkform in der Viten- und Offenbarungsliteratur aus süddeutschen Frauenklöstern des Spätmittelalters, in: Memoria in der Literatur (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik), S. 22-38.

HÜNEMÖRDER, Christian / RUH, Kurt, Thomas von Cantimpré OP, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 9, Berlin/New York 1995, S. 839-51.

IMKAMP, Wilhelm, Das Kirchenbild Innocenz III. (1198-1216) (Päpste und Papsttum 22), Stuttgart 1983.

IRIARTE, Lázaro, Der Franziskanische Orden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte, Altötting 1984.

JANSEN, Katherine Ludwig, Mary Magdalen and the Mendicants. The Preaching of Penance in the Late Middle Ages, in: *Journal of Medieval History* 21 (1995), S. 1-25.

JEAY, Madeleine / GARAY, Kathleen, Douceline de Digne. De l'usage politique de l'extase mystique, in: *Revue des langues romanes* 106 (2002), S. 475-492.

JOASSART, Bernhard, Art. Bollandisten, in: *LThK* 2, Freiburg 1993, Sp. 561-62.

DERS., Hippolyte Delehaye. *Hagiographie critique et modernism*, 2 Bde. (*Subsidia hagiographica* 81), Brüssel 2000.

JUNGANDREAS, Wolfgang, Art. Bruder Hermann I, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 1049-51.

DERS., Art. Gebetbuch moselfränkischer Zisterzienserinnen, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 2, Berlin/New York 1980, Sp. 1118-1119.

KELLER, Hagen, Die Entwicklung europäischer Schriftkultur im Spiegel der mittelalterlichen Überlieferung. Beobachtungen und Überlegungen, in: *Geschichte und Geschichtsbewußtsein. Festschrift für Karl-Ernst Jeismann zum 65. Geburtstag*, hg. v. Paul LEIDINGER / Dieter METZLER, Münster 1990, S. 171-204.

DERS./ GRUBMÜLLER, Klaus / STAUBACH, Nikolaus (Hgg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen* (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 65), München 1992.

KIESEWETTER, Andreas, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278-1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft von Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts* (*Historische Studien* 451), Husum 1999.

KING, Margot H., The Desert Mothers Revisited. The Mothers of the Diocese of Liège, in: *Vox Benedictina. Matrologia Latina* 5/4 (1988), S. 325-354.

DIES., "The Dove at the Window. The Ascent of the Soul in Thomas de Cantimpré's Life of Lutgard of Aywières", in: John A. NICHOLS / Lillian Thomas SHANK (Hgg.), *Hidden Springs. Cistercian Monastic Women*, Kalamazoo 1995, S. 225-253.

DIES., The Sacramental Witness of Christina Mirabilis, in: Lillian Thomas SHANK / John A. NICHOLS (Hgg.), *Medieval Religious Woman – Peaceweavers*, Kalamazoo 1987, S. 145-162.

KLANICZAY, Gábor The Cult of Dynastic Saints in Central Europe. Fourteenth-Century Angevins and Luxemburgs, in: Karen MARGOLIS (Hg.), *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Princeton 1990, S. 111-128.

DERS., Elisabeth von Thüringen und Ungarn, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Aufsätze*, Petersberg 2007, S. 167-176.

DERS., From Sacral Kingship to Self-Representation, in: DERS. / Karen MARGOLIS (Hgg.), *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton 1990, S. 79-94; 210-214.

DERS., *Holy rulers and blessed princesses. Dynastic cults in medieval central Europe*, Cambridge 2002.

DERS., Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn, in: Jürgen PETERSON (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994, S. 343-361.

DERS., Legenden als Lebensstrategie, in: DERS. (Hg.), *Heilige, Hexen, Vamire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*. Aus dem Englischen von Hanni EHLERS und Sylvia HÖFER, Berlin 1991, S. 13-29.

DERS., I Modelli di Santità Femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia, in: Sante GRACIOTTI / Cesare VASOLI (Hgg.), *Spiritualità e Lettere nella Cultura Italiana e Ungherese del basso medioevo*, Firenze 1995, S. 75-109.

DERS., On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary, in: Miri RUBIN (Hg.), *Medieval Christianity in practice*, Princeton 2009, S. 274-284.

KLANICZAY, Tibor, La Fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia, in: Sante GRACIOTTI / Cesare VASOLI (Hgg.), *Spiritualità e Lettere nella Cultura Italiana e Ungherese del basso medioevo*, Firenze 1995, S. 3-24.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane, Die Frau und die Familie, in: Jacques LE GOFF (Hg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 312-339.

DIES. (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Band 2: Mittelalter, in: Georges Duby / Michelle Perrot (Hgg.), *Geschichte der Frauen*, Frankfurt am Main 1993.

KLUETING, Edeltraud (Hg.), *Fromme Frauen - unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter* (Hildesheimer Forschungen 3), Hildesheim 2006.

KNOX, Lezlie S., *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy* (The Medieval Franciscans 5), Leiden 2008.

KÖNSGEN, Ewald / WERNER, Matthias, Die „Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie“ des Cäsarius von Heisterbach, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen. Eine Europäische Heilige – Aufsätze*, Petersberg 2007, S. 227-29.

KOUDELKA, Vladimir, Le 'Monasterium Tempuli' et la Foundation dominicaine de San Sisto, in: *Archivum Fartrum Praedicatorum* 31 (1961), S. 5-81.

KRAFFT, Otfried, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation*. Ein Handbuch, Köln/Weimar/Wien 2005.

KRAML, Roman, *Die Vita der Christina Mirabilis. Historische Hintergründe und Deutungen*, Wien 2008. Online unter: <http://othes.univie.ac.at/757/> (16.06.2011)

KRAUS, Anselm, Franziskanische Einsiedeleien - Le Celle. Erneuerung im Schweigen, in: *Messenger de saint'Antoine* 5/2007. online unter:
http://www.sendbote.com/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=447IDRX=102 (16.02.2012)

KREIDLER-KOS, Martina, „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“. Die Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi, in: Bernd SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung* (Franziskanische Forschungen 51), Münster 2011, S. 3-31.

DIES. / KUSTER, Niklaus / RÖTTGER, Ancilla, „Den armen Christus arm umarmen“. Das bewegte Leben der Klara von Assisi: Antworten der aktuellen Forschung und neue Fragen, in: *Wissenschaft und Weisheit* 66/1 (2003), S. 3-81.

DIES. / KUSTER, Niklaus, Die Tafel-Ikone der Clara von Assisi. Ein neues Bild der Heiligkeit, in: Bernd SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum*, S. 167-192.

KÜCH, Friedrich, Zur Geschichte der Reliquien der heiligen Elisabeth, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 45, Neue Folge 8 (1927), S. 198-207.

Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen (Hg.), *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern* bearb. von Jutta FRINGS, Ruhrlandmuseum, die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: die Zeit der Orden 1200 - 1500 ; eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, in Kooperation mit dem Ruhrlandmuseum Essen ; [anlässlich der Ausstellung "Krone und Schleier. Kunst aus Mittelalterlichen Frauenklöstern" vom 19. März bis 3. Juli 2005], München 2005.

KUSTER, Niklaus, Das Armutsprivileg Innozenz' III. und Klaras Testament. Echt oder raffinierte Fälschungen?, in: *Collectanea Franciscana* 66 (1996), S. 5-95.

DERS., Eine neu entdeckte Lichtgestalt. Forschungsbericht zu Clara von Assisi, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 213-36.

DERS., Klaras Tafelbild in Assisi. Zur Komposition der ersten bildhaften Lebensgeschichte der heiligen Schwester, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 141-165.

DERS., Klaras San Damiano in der Franziskusvita des Thomas von Celano. Eine Schlüsselquelle zur Wende von 1228/29, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 385-403.

DERS., Klara von Assisi – „eine lebende Quelle“, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 559-75.

DERS./ KREIDLER-KOS, Martina, Neue Chronologie zu Clara von Assisi, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 287-326.

DERS., „Quia divina inspiratione...“. San Damiano zwischen Sorores Minores und dem päpstlichen Ordo Sancti Daminiani, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 193-211.

LANDINI, Laurentio C., *The Causes of the Clericalization of the Order of Friar Minor in the Light of Early Franciscan Sources* (1209-1260), Chicago 1968.

LANGER, Otto, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.

LANGOSCH, Karl, Art. *Caesarius von Heisterbach*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 1152-1168.

LAUWERS, Michel, *Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la 'Vita Mariæ Oigniacensis' de Jacques de Vitry (vers 1215)*, in: *Journal des savants* (1989), S. 61-103.

DERS., *L'institution et le genre*, in: *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* 2 (1995), S. 1-25.

DERS., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au moyen âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles) (Théologie historique 103)*, Paris 1997.

DERS., „Noli me tangere“. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle, in: *Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Âge*, 104/1 (1992), S. 259-268.

LEA, Henry Charles, *Die Inquisition*, Frankfurt 1992.

LECOY DE LA MARCHE, Albert, *La Chaire Français au Moyen Age*, Paris² 1886.

LEFÈVRE, Jean-Baptiste, *Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246)*, in: *Collectanea Cisterciensia* 58/1 (1996), S. 277-335.

LE GOFF, Jacques, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.

DERS., *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter. Aus dem Franz. von Friedel WEINERT*, Wagenbach 2009².

DERS., *Ludwig der Heilige. Aus dem Französischen von Grete OSTERWALD*, Stuttgart 2000.

DERS., *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. Aus dem Franz. von Matthias RÜB. Mit einer Einführung von Johannes FRIED*, Stuttgart 2008².

LEHMANN, Leonhard, *Die Echtheit des Testaments der heiligen Klara. Ein Vergleich mit ihren Briefen*, in: Bernd SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S.405-38.

DERS., *Einführung in die hagiographischen Quellen*, in: Dieter BERG / DERS. (Hgg.), *Franziskus Quellen*, Kevelaer 2009, S. 147-164.

DERS., *Neue Literatur zur hl. Elisabeth von Thüringen*, in: *Collectanea Franciscana* 78/1-2 (2008), S. 261-342.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju (Hg.) sowie BORNSTEIN, Daniel / Matter, E. ANN [Bearb.], *Dominican penitent women*, New York/Mahwah/New Jersey 2005.

DIES., *Paradoxie der Laienfrömmigkeit. Perspektivwandel in Repräsentationen von Katharina von Sienas öffentlicher und sozialer Heiligkeit*, in: Dieter R. BAUER / Klaus HERBERS (Hgg.),

Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, Stuttgart 2000, S. 245-256.

DIES., Le Penitenti dominicane tra Duecento e Trecento, in: Gabriella ZARRI (Hg.), *Il vela, la penna e la parola. Le domenicane – storia, istituzioni e scritture*, Firenze 2009, S. 113-123.

DIES., The women behind their saints. Dominican women's institutional uses of the cults of their religious companions, in: Debra Higgs STRICKLAND (Hg.), *Images of medieval sanctity: essays in honour of Gary Dickson*, Leiden/Boston 2007, S. 5-24.

DIES., Worldly saints. Social interaction of Dominican penitent women in Italy, 1200 - 1500, Helsinki 1999.

DIES., Writing Religious Rules as an Interactive Process. Dominican Penitent Woman and the Making of Their Regula, in: *Speculum* 79 (2004), S. 660-687.

LEMMENS, Leonhard, Die Anfänge des Klarissenordens, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 16 (1902), S. 93-124.

DERS., Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, in: *Mitteilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda* 4 (1901), S. 1-24.

DERS., Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen, in: *Der Katholik* 82/1 (1902), S. 381-384.

LEMPPE, Eduard, Die Anfänge des Clarissenordens, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 13 (1892), S. 181-245.

LE NOIR, Jacques-Louis, *Preuves généalogiques et historiques de la Maison d'Harcourt*, Paris 1907.

LESNICK, Daniel R., *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athen/London 1989.

LESSER, Bertram, Ideal und Individualität. Mittelalterliche Ordensbiographik zwischen Norm und Exempel, in: Nikolaus STAUBACH (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, S. 77-118.

LOMNITZER, Helmut, Art. Dietrich von Apolda, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage (1980), Sp. 103-110.

LONGÈRE, Jean, Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIIIe siècle. Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans, in: Marie-Humbert VICAIRE (Hg.), *Le monde de chanoines. XIe-XIVe siècles (Cahiers de Fanjeaux 24)*, Toulouse 1998, S. 257-283.

DERS., La prédication d'après les statuts synodaux du Midi au XIIIe siècle, in: *Cahiers de Fanjeaux* 32 (1997), S. 251-273.

LÖSEL, Franz, Einleitung zu: Bruder Hermann, Yolanda von Vianden. Moselfränkischer Text aus dem späten 13. Jahrhundert übersetzt und kommentiert von Gerald NEWTON und Franz LÖSEL, Luxemburg 1999.

LOVAS, Elemér, Árpádházi Boldog Margit élete, Budapest 1940.

LUNDT, Bea (Hg.), Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, München 1991.

DIES. / KUHN, Annette (Hgg.), Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, Dortmund 1997.

LUTTERBACH, Hubertus, Tot und heilig. Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008.

MAIER, Theresia, Forma vitae. Eine Interpretation der Ordensregel der heiligen Klara von Assisi, in: SCHMIES (Hg.), Klara von Assisi, S. 327-74.

MALECZEK, Werner, Das „Privilegium paupertatis“ Innozenz'III. und das Testament der hl. Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit, in: CFr 65 (1995), S. 5-82.

Man mohte schrîven wal ein bûch. Ergebnisse des Yolanda-Kolloquiums 26.-27. November 1999 Luxemburg, Vianden und Ansemburg (Beiträge zur Luxemburgischen Sprach- und Volkskunde, Nr. 31, Sonderforschungsreihe language and Culture in Medieval Luxembourg, Bd. 3), Luxembourg 2001.

MARGUE, Michel, „wy ritterlîche sy dâ streit!“ Kloster und Burg. Der historische Rahmen zur und in der Yolanda-Dichtung, in: Man mohte schrîven wal ein bûch, Luxembourg 2001, S. 105-124.

MARKERT, Claudia, *O beata paupertas*. Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag, wiederabgedruckt in: SCHMIES (Hg.), Klara von Assisi, S. 43-55.

MARINI, Alfonso, Il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza, in: Clara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte. Ricerche dell'Istituto Teologico e dell'Istituto di Scienze Religiose di Assisi. Atti del Convegno internazionale, Assisi, 20-22 novembre 2003), Santa Maria degli Angeli 2004, S. 525-538.

MARTIN, Georges, Histoire et Généalogie de la Maison d'Harcourt, Nouvelle édition, La Ricamarie u. a. 1994.

MATANIC, Atanasio, San Bonaventura 'secondo fondatore' dell'Ordine dei Frati Minori, in: Studi francescani 55(1958), S. 306-17.

MCDONNELL, Ernest W., The Beguines and the Behards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene, New Brunswick 1954.

MCGINN, Bernhard, *Mystik im Abendland*, 4 Bände, Freiburg 1994-2010.

MCMNAMARA, Jo Ann K., *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge/London 1996.

MEERSSEMAN, Gilles Gérard, Jeanne de Constantinople et les Frères Prêcheurs, in: AFP 19 (1949), S. 122-168.

DERS., Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandres au xiii^e siècle, in: AFP 18 (1948), S. 69–130.

DERS., L'Ordine della Penitenza nel sec. XIII, in: DERS., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con Gian Pacini (*Italia Sacra* 24-26), Roma 1977, S. 355-409.

DERS., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con Gian PACINI (*Italia Sacra* 24-26), Roma 1977.

MELVILLE, Gert, Auf der Schwelle zwischen Amtskirche und individueller Heilsfindung. Zu den religiösen Bewegungen vor Franziskus, in: *Franziskus – Licht aus Assisi. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn*, hg. von Christoph STIEGEMANN / Bernd SCHMIES / Heinz-Dieter HEIMANN, Paderborn 2011, S. 61-67.

DERS. / OBERSTE, Jörg (Hgg.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu den Insitutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (*Vita regularis* 11), Münster 1999.

DERS., Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden, in: Jörg ROGGE (Hg.), *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, Korb 2008, S. 77-98.

DERS. / Anne, Müller (Hgg.), *Female *vita religiosa* between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts* (*Vita regularis* Abhandlungen Band 47), Berlin/Münster/Hamburg/London/Wien/Zürich 2011.

DERS., Geltungsgeschichten am Tor zur Ewigkeit. Zu Konstruktionen von Vergangenheit und Zukunft im mittelalterlichen Religiosentum, in: DERS. / Hans VORLÄNDER (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 75-107.

DERS., Der geteilte Franziskus. Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma, in: Joachim FISCHER / Hans JOAS (Hgg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siebert Rehberg*, Frankfurt/New York 2003, S. 347-363.

DERS., *'In privatis locis proprio jure vivere'*. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Werner CHROBAK / Karl HAUSBACHER (Hgg.), *Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39)*, Regensburg 2005, S. 25-38.

DERS., Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema, in: DERS. (Hg.), *Institutionen und Geschichte*, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 1-24.

DERS. (Hg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und Befunde (Norm und Struktur 1)*, Köln/Weimar/Wien 1992.

DERS. (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar 2000.

DERS., *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.

DERS., Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), S. 391 - 417.

MENS, Alcantara, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune*, in: *Études Franciscaines* 17 (1968), S. 44-47.

MERCURI, Chiara, *Santità e Propaganda. Il Terz'Ordine Franciscano nell'agiografia osservante*, Roma 1999.

MERLO, Grado Giovanni, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003.

DERS. (Hg.), *Frati Minori e inquisizione. Atti del XXXIII convegno internazionale*, Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto 2006.

MERTENS, Benedikt, Die Dynamik des geistlichen Weges. Bewegung und Fortschritt im Vokabular der Klaraschriften, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 33- 41.

DERS., In menschlichen Beziehungen heilig werden – Klara von Assisi, in: SCHMIES (Hg.), *Klara von Assisi*, S. 375- 82.

MEZEY, László, *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén*, Budapest 1955.

MICHALSKY, Tanja, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 157)*, Göttingen 2000.

MICCHETTI, Raimondo, Tommaso da Celano. Agiografo marsicano e santo agiografo, in: Gennaro LUONGO (Hg.), *La Terra dei Marsi. Cristianesimo, cultura, istituzioni. Atti del Convegno di Avezzano 24-26 settembre 1998*, Roma 1998, S. 365-386.

MIELKE-VANDENHOUTEN, Angela, Grafentochter – Gottesbraut. Konflikte zwischen Familie und Frömmigkeit in Bruder Hermanns *Leben der Gräfin Yolande von Vianden* (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur, Bd. 21), München 1998.

MILMEISTER, Jean, Die tieferen Gründe für den Streit um den Klostereintritt Yolandas, in: Man mohte schrîven wal ein bûch, Luxembourg 2001, S. 96-101.

MOONEY, Catherine M., Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity, in: DIES. (Hg.), Gendered Voices - Medieval Saints and their Interpreters, Pennsylvania 1999, S. 1-15.

MOORMAN, John, R. H., A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517, Oxford 1998.

MORRIS, Kelly Lynn, The Vita of Douceline de Digne (1214-1274). Beguine Spirituality and Orthodoxy in Thirteenth Century Marseilles, Calgary 2001.

MUESSIG, Carolyn, The Faces of Woman in the Sermons of Jacques de Vitry, Peregrina 1999.

MUESSIG, Carolyn, Paradigms of Sanctity for thirteenth-century woman, in: Beverly Mayne KIENZLE (Hg.), Models of Holiness in Medieval Sermons. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, 4-7- May 1995), (Textes et études du Moyen Âge 5), Louvain-la-Neuve 1996, S. 85-102.

DIES., The Sermones feriales of Jacques de Vitry, 2 Bde., Montréal 1993.

MULDER-BAKKER, Anneke, Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe, transl. by Myra Heerspink SCHOLZ, Philadelphia 2005.

DIES. (Ed.), Mary of Oignies. Mother of Salvation (Medieval Woman. Texts & Contexts 7), Turnhout 2007.

MÜLLER, Anne, Entcharismatisierung als Geltungsgrund? Gilbert von Sempringham und der frühe Gilbertinerorden, in: Giancarlo ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN / Gert MELVILLE (Hgg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, Münster/Hamburg/Berlin/ London 2005, S. 151-172.

MÜLLER, Maria E., Jungfräulichkeit in den Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 7), München 1995.

NEIDIGER, Berhard, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner historische Studien 5, Ordensstudien 3), Berlin 1981.

NEWMAN, Barbara, Devout Woman and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré, in: Juliette DOR / Lesley JOHNSON / Jocelyn WOGAN-BROWNE (Hgg.), New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Woman of Liège and their Impact, Turnhout 1999, S. 35-60.

O'CARROLL, Mary E., *A Thirteenth-Century Preachers Handbook*, Toronto 1997.

OBERSTE, Jörg, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moralthologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten, in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hgg.), *Die Bettelorden im Aufbau (Vita regularis 11)*, Münster 1999, S. 245-294.

DERS., *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Bd. 1: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters (Norm und Struktur 17/1), Köln 2003.

OLIGER, Livarius, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe unacum appendice textum de S. Francisco*, in: AFH 12 (1919), S. 321-447.

DERS., *De origine regulam Ordinis S. Clarae*, in: AFH 5 (1912), S. 185-209.

DERS., *Le plus ancien office liturgique de la B. Isabelle de France*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Bd.2, Vatican City 1946, S. 484-508.

OPITZ, Claudia/ KLEINAU, Elke, *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Bd 1: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung, Frankfurt/New York 1996.

DIES., *Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts zwischen hagiographischer Topik und historiographischer Fragestellung*, in: *Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens*, hrsg. von den Wiener Historikerinnen (Frauenforschung 3), Wien 1984, S. 327-36.

OPITZ-BELAKHAL, CLAUDIA, *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*, Weinheim 1990.

DIES., *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*, Weinheim 1985.

PAOLINI, Lorenzo, *Gli eretici e il lavoro. Fra ideologia ed esistenzialità*, in: *Lavorare nel medio evos (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 21)*, Todi 1983, S. 109-168.

PÁSZTOR, Edith, *Art. Humiliaten*, in: *LexMa*, Bd. 5, S. 210-211.

DIES., *Margherita d'Ungheria*, in: *Liadan* 8 (1988), S. 796-801.

DIES., *Per la storia di S. Ludovico d'Angio (1274-1297)* (Studi Storici dell'Istituto storico italiano per il medioevo 10), Rom 1955.

PATSCHOVSKY, Alexander, *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)*, in: *Ketzer, Juden, Antichrist. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Alexander Patschovsky*, Göttingen 2001, S. 403-418.

DERS., *Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30/1 (1974), S. 56-198.

PATZE, Hans, Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 100 (1964), S. 8-81.

PAZZELLI, Raffaele / TEMPERINI, Lino (Hgg.), Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447) (Atti del Convegno di studi francescani, Assisi, 30 giugno-2 luglio 1981), Roma 1982.

PETERS, Ursula, Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte? Überlegungen zur Problematik einer neueren Forschungsrichtung, in: Georg STÖTZEL (Hg.), *Germanistik - Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984. 2. Teil: Ältere Deutsche Literatur*, Berlin/New York 1985, S. 179-198.

DIES., *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum*, Tübingen 1988.

DIES., *Text und Kontext, Die Mittelalter-Philologie zwischen Gesellschaftsgeschichte und Kulturanthropologie*, Wiesbaden 2000.

PETERSON, Ingrid, The Third Order Tradition of Evangelical Life. A Prophetic Witness to the whole of the Gospel, in: *Franciscan studies* 64 (2006), S. 435-473.

PFISTER, Oskar, Hysterie und Mystik bei Margarethe Ebner (1291–1351), in: *Zentralblatt für Psychoanalyse* 1 (1911), S. 468–485.

PIAZZI, Daniele, Omobono di Cremona, Biografie dal XII al XVI secolo. Edizione, traduzione e commento, Cremona 1991.

PIEPER, Lori, A New Life of St. Elizabeth of Hungary. The Anonymous Franciscan in AFH 93 (2000), S. 29-78.

POLC, Jaroslav, Agnes von Böhmen 1211-1282. Königstochter – Äbtissin – Heilige (Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder, Bd. 6), München 1989.

PRETZSCHNER, Maria, *Die Klarissenklöster Weißenfels und Ribnitz, unter besonderer Berücksichtigung der Klosterchroniken* (unveröffentlichte Magisterarbeit), eingereicht an der TU Dresden 2006.

DIES., Margareta von Ungarn – Eine Heilige der Árpadendynastie, in: *Církev, žena a společnost ve středověku. Sv. Anežka Česká a její doba. Ústí nad Orlicí 2010*, S. 131-150.

PRINZ, Friedrich, Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie, in: *Agiografia nell'occidente cristiano, secoli XIII-XV* (Atti dei convegni Lincei 48), Roma 1980, S. 177-198.

DERS., 30 Jahre Hagiographie-Forschung in Deutschland, in: Emore PAOLI (Hg.), *Gli studi agiografici sul medioevo in Europa. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze il 27 e 28 febbraio 1998*, Firenze 2000, S. 91-102.

DERS., Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*, DFG-Symposion 1991, Stuttgart 1993, S. 145-164.

DERS., Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum Gesellschafts- und Kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen, in: *Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale* (Secoli V-XI), 7-13 aprile 1988, Tomo Primo (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXXVI), Spoleto 1989, S. 285-311.

DERS., Heiligenkult und Adelsherrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, in: *Historische Zeitschrift* 204 (1967), S. 529-544.

RAFFIN, Pierre, Brève Histoire des Constitutions des Moniales de l'Ordre des Prêcheurs, in: *Les Dominicains et leur droit* (Mémoire Dominicaine 13), Paris 1999.

RATZINGER, JOSEPH, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, Habilitationsschrift 1955, ND St. Ottilien 1992.

REBER, Ortrud, Elisabeth von Thüringen, Landgräfin und Heilige. Eine Biographie, München 2009.

DIES., Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter, Hersbruck 1963.

DIES., The Making of a Saint, in: Christa BERTELSMEIER-KIERST (Hg.), Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), Frankfurt am Main/Berlin u.a., S. 195-210.

REHBERG, Karl-Siegbert, Eine Grundlagentheorie der Institutionen. Arnold Gehlen, in: Gerhard GÖHLER (Hg.), Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven, Baden-Baden 1990, S. 115 – 144.

DERS., Institutionen als symbolische Ordnungen Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard GÖHLER (Hg.), Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, S. 47-84.

DERS., Die stabilisierende ‚Fiktionalität‘ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Reinhard BLÄNKNER / Bernhard JUSSEN, Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens, Göttingen 1998, S. 381-407.

DERS., Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Gert MELVILLE (Hg.), Institutionen und Geschichte, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 3-49.

DERS., Zur Konstruktion Kollektiver „Lebensläufe“. Eigengeschichte als institutioneller Mechanismus, in: Gert MELVILLE / DERS. (Hgg.), Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität, Köln 2004, S. 3-18.

REEVES, Marjorie, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, Notre Dame 1993.

REICHSTEIN, Frank-Michael, Das Beginenwesen in Deutschland. Studien und Katalog, Berlin 2001.

RENARDY, Christine, Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350) (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 232), Paris 1981.

RENER, Monika, The Making of a Saint, in: Christa BERTELSMEIER-KIERST (Hg.), Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, S. 195-210.

RINGLER, Siegfried, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, Zürich/München 1980.

RÖCKELEIN, Hedwig, Art. Frauenbewegung, religiöse, in: LThK, Band 4, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, Sp. 76-77.

ROISIN, Simone, La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré, in: Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer, 2 Bde., Louvain 1946.

ROTZETTER, Franz von Assisi. Lebensgeschichte – Lebensprogramm – Grunderfahrung, in: DERS. / Willibrord-Christian VAN DIJK / Thaddeé MATURA, Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt, Zürich / Düsseldorf 1999 (ND von 1981), S. 17-163.

ROULLIARD, Sébastien, La Sainte Mère, ou Vie de Madame Sainte Isabel de France, soeur unique du roy s. Louys, fondatrice de l'Abbaye de Long –Champ, Paris 1619.

RUBIN, Miri, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991.

RUH, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bände, München 1990-1999.

DERS., Geschichte der abendländischen Mystik, Band 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993.

RUHRBERG, Christine, Der literarische Körper der Heiligen, Tübingen/Basel 1995.

RUIZ, Damien, Frère Hugues de Digne et son œuvre (édition critique), thèse de doctorat. Une histoire par les sources narratives, la codicologie et la doctrine (XIIIe-XVe s.), sous la direction de MM. André Vauchez et Antonio Rigon, Université de Paris X-Nanterre/Università degli Studi di Padova, 2008, 5 Bde.

RUNCIMAN, Steven, Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des 13. Jahrhunderts, München 1959.

RUSCONI, Roberto (Hg.), Atti del VII Convegno internazionale held in Assisi 11–13 ottobre 1979, Assisi 1980.

DERS., L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, in: DERS., Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno internazionale held in Assisi 11–13 ottobre 1979, Assisi 1980, S. 264-313.

RÜTHER, Andreas / SCHIEWER, Hans-Jochen, Die Predigthandschriften des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis, in: Volker MERTENS (Hg.), Die deutsche Predigt im

Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.-6. Oktober 1989, Tübingen 1992, S. 169-193.

SANDOR, Monica, *The popular Preaching of Jacques de Vitry*, Toronto 1993 (u. Ottawa 1995).

SANTIFALLER, Leo, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen vom Jahre 1235, in: Klemens WIESER (Hg.), *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen (Quellen und Studien des Deutschen Ordens 1)*, Bad Godesberg 1967, S. 73-88.

SAUSER, Ekkart, Art. Margarita von Ungarn, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XIV. (1998), Spalten 1238-1240.

SAWARD, John, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford 1980.

SCHEEBEN, Heribert Christian, in: AFP 2 (1932), Die Anfänge des Zweiten Ordens des Hl. Dominikus, S. 284-315.

SCHLAGER, Bernhard, *Foundresses of the Franciscan Life*, in: *Viator* 29 (1998) S. 141-166.

SCHLOTHEUBER, Eva, Armut, Demut und Klausur. Zur Geschichte des weiblichen Ordenszweiges, in: Christoph STIEGEMANN / Bernd SCHMIES / Heinz-Dieter HEIMANN (Hgg.), *Franziskus von Assisi – Licht aus Assisi. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn*, Paderborn 2011, S. 80-88.

SCHMALE, Franz-Josef (Hg.), *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt 1985.

SCHMIDT, Hans-Joachim, Franz von Assisi und der Franziskanerorden. Ideale, Konflikte, Lösungen, in: Christoph STIEGEMANN / Bernd SCHMIES / Heinz-Dieter HEIMANN (Hgg.), *Franziskus von Assisi – Licht aus Assisi. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn*, Paderborn 2011, S. 68-79.

SCHMIDT, Heinrich und Margarethe, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis*, Nördlingen 2007.

SCHMIES, Bernd (Hg.), *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung (Franziskanische Forschungen 51)*, Münster 2011.

SCHREINER, Klaus, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht betroffener Zeitgenossen, in: Gert MELVILLE, (Hg.), *Institutionen und Geschichte*, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 295-342.

DERS., Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?, in: DERS. / Elisabeth MÜLLER-LUCKNER (Hgg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20)*, München 1992, S. 1-78.

DERS., Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit. Gedankliche Begründungen und symbolische Formen mittelalterlicher Abtsherrschaft, in: Joseph CANNING / Otto-Gerhard OEXLE (Hgg.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen 1998, S. 67-111.

DERS., *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Köln 2006.

SCHUBERT, Martin, *Das Passional*, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen- Eine Europäische Heilige. Katalog*, Petersberg 2007, S. 357.

SCHUCHMANN, Anne M., *The Lives of Umiliana de' Cerchi. Representations of Female Sainthood in Thirteenth-Century Florence*, in: *Essays in Medieval Studies* 14 (1997),
Online: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL14/schuchmn.html>

SCHÜRER, Markus, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts* (*Vita regularis* 23), Berlin 2005.

SEGL, Peter, *Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie*, in: Peter DINZELBACHER / Dieter R. BAUER (Hgg.), *Religiöse Frauenbewegungen und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln/Wien 1988, S. 99-116.

ŞENOCAK, Neslihan, „The Letter kills, but the Spirit gives Life.“ *The Rise of Learning in the Franciscan Order 1210-1310*, Dissertation, Ankara 2001.
<http://www.medievalists.net/2012/03/14/the-letter-kills-but-the-spirit-gives-life-the-rise-of-learning-in-the-franciscan-order-1210-1310/> (15.03.2012)

SENSI, Mario, *Incarcerate e penitenti a Foligno nella prima metà del Trecento*, in: Mariano D'ALATRI (Hg.), *I frati penitenti di S. Francesco nella società del Due e Trecento*, Atti del 2° Convegno di Studi Francescani, Roma, 12-13-14 ottobre 1976, Roma 1977, S. 291-308.

SICKERT, Ramona, *Difficile tamen est indicare alieni cordis occulta ... Persönlichkeit oder Typus? – Elias von Cortona im Urteil seiner Zeitgenossen*, in: Gert MELVILLE / Markus SCHÜRER (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (*Vita regularis* 16), Münster 2002, S. 303-337.

DIES., *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert* (*Vita regularis*, Abhandlungen 28), Berlin/Münster 2006.

SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985.

SIMONS, Walter, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries (1200-1565)*, Philadelphia 2001.

DERS., *Staining the Speech of Things Divine. The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities*, in: Thérèse DE HEMPTINNE and María Eugenia GÓNGORA (Hgg.), *The Voice of Silence. Women's Literacy in a Men's Church* (*Medieval Church Studies* 9), Turnhout, 2004, S. 85-110.

SISTO, Alessandra, *Figure del Primo Francescanesimo in Provenza*. Ugo e Douceline di Digne (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi e Testi III), Città di Castello 1971.

SOHN-KRONTHALER, Michaela, Wunsch nach evangelischer Lebensweise. Die Geschichte der franziskanischen Terziaren, in: *Licht aus Assisi*. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn, hg. von Christoph STIEGEMANN / Bernd SCHMIES / Heinz-Dieter HEIMANN, Paderborn 2011, S. 89-98.

SOMMER-RAMER, Cecile (Hg.), *Die Beginen und Begarden in der Schweiz* (Helvetia Sacra 9/2) Basel/Frankfurt a.M. 1995.

SPEYER, Wolfgang, Art. Heros, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1988), Sp. 861-877.

SPÖRL, Johannes, Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe, in: *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) S. 281-304.

STABLER MILLER, Tanya, What 's in a name? Clerival representations of Parisian beguines (1200-1328), in: *Journal of Medieval History* 33 (2007), S. 60-86.

STADLER, Johannes Evangelist, *Vollständiges Heiligen-Lexikon*, Band 4, Augsburg 1875.

STROHSCHNEIDER, Peter, Texttheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrad von Würzburgs *Alexius*, in: Gert MELVILLE / Hans VORLÄNDER (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln u.a. 2002, S. 109-147.

STRONSKI, Stanislaw, *La troubadour Folquet de Marseille*. Edition critique précédée d'une étude biographique et littéraire, Cracovie 1910.

STUTVOET-JOANKNECHT, Christine, *Der byen boeck*. De Middelnederlandse vertalingen van Bonum universale de apibus van Thomas van Cantimpré en hun achtergrond, Amsterdam 1990.

SWEETMAN, Robert, Thomas of Cantimpré, Mulieres Religiosae, and Purgatorial Piety, in: Jacqueline BROWN / William P. STONEMAN (Hgg.), *A Distinct Voice*. Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle, O.P., Indiana 1997, S. 606-628.

TAMMEN, Silke, Eine gemalte Magdalenenvita um 1280. Bild und Text, Sehen und Hören auf der Florentiner Pala des Magdalenenmeisters, in: Dieter R. BAUER / Klaus HERBERS (Hgg.), *Hagiographie im Kontext*. Wirkungsweisen und Möglichkeiten ihrer historischen Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000, S. 130-155.

TEBRUCK, Stefan, Militia Christi - Imitatio Christi. Kreuzzugs-idee und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Matthias WERNER / Dieter BLUME (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige*. Aufsätze, Petersberg 2007, S. 137-151.

TEMPERINI, Lino, Mistiche e mistici nell'Ordine francescano della penitenza, in: DERS. (Hg.), *Santi e Santità nel movimento penitenziale francescano dal duecento al cinquecento*. Atti del convegno di Studi Francescani Assisi, 11-12 febbraio 1998, Roma 1998, S. 33-75.

DERS., Santa Elisabetta d'Ungheria (1207-1231) "Gloria dei penitenti francescani", in: *Analecta TOR* 32 (2001), S. 415-468.

DERS. (Hg.), Santi e Santità nel movimento penitenziale francescano dal duecento al cinquecento. Atti del convegno di Studi Francescani Assisi, 11-12 febbraio 1998, Roma 1998.

TILLMANN, Helene, Papst Innocenz III., Bonn 1954.

Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter. Der neue Sonderforschungsbereich 231 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in: *Frühmittelalterliche Studien* 22, 1988, S. 388-409.

TUGWELL, Simon (Hg.), *Early Dominicans. Selected Writings*, New York/London 1982.

VAHL, Wolfhard, Konrad von Marburg, die Hl. Elisabeth und der Deutsche Orden, Marburg 2007.

VAN DEN WYNGAERT, Anastasius, De sanctis et beatis tertii ordis iuxta Fr. Mariani Florentini, in: *AFH* 14 (1921), S. 3-35.

VAUCHEZ, André, "Beata Stirps", in: Georges DUBY / Jacques LE GOFF (Hgg.), *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval. Actes du Colloque de Paris (6-8 Juin 1974)*, Rom 1977, S. 397-407.

DERS., Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 78 (1966), S. 503-49

DERS., *Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter*, Freiburg 1993.

DERS., Der Heilige, in: Jacques LE GOFF (Hg.), *Der Mensch der Mittelalters*, S. 340-373.

DERS., 'Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle. La Vie de Marie d'Oignies (d. 1213) par Jacques de Vitry, in: Jacques MARX (Hg.), *Propagande et contre-propagande religieuses*, Brussels 1987, S. 95-110.

DERS., La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Rome 1981; engl. Ausg. *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

VICAIRE, Marie-Humbert, L'action de Saint Dominique sur la vie régulière des femmes, in: *Les Prêcheurs et la vie religieuse des Pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse 1988, S. 217-240.

DERS., Art. Jordan of Saxony (c.1185-1237), in: *Encyclopedia of the Middle Ages* 1 (2000), S. 784-785.

DERS., Prouille fut-il un couvent double, in: *Mémoire Dominicaine* 1 (1992), 119-128.

VISCARDI, Antonio, Folchetto (Folco) di Marsiglia, in: *Enciclopedia Dantesca*, Vol. II, Roma 1970, Sp. 954-956.

VOGEL, Lothar, Der Libellus der vier Dienerinnen. Beobachtungen zur Entstehung, Datierung und Wirkungsgeschichte, in: Christa BERTELSMEIER-KIERST (Hg.), Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, S. 171-194.

VOIGT, Jörg, Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe, Band 2, Köln/Weimar/Wien 2012.

DERS., Religiöse Frauengemeinschaften und Franziskaner – Klarissen, Beginen und Tertiärinnen in der Sächsischen Franziskanerprovinz, in: Thomas T. MÜLLER / Bernd SCHMIES / Christian LOEFKE (Hgg.), Für Gott und die Welt. Franziskaner in Thüringen, Text- und Katalogband zur Ausstellung in den Mühlhäuser Museen vom 29. März bis 31. Oktober 2008, Paderborn 2008, S. 92-108.

Von den 40 Myrrhenbüscheln. Leben der Schwestern von Töss, Leben der hll. Ida, Elisabeth von Ungarn, Margarethe von Ungarn, Mechthild von Hackeborn, Buch der besonderen Gnade, Kloster Katherinenthal: Gründung und Leben der Schwestern, Leben des hl. Ludwig, in: Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Wiesbaden 2003, S. 162-166.

VON HEUSINGER, Sabine, Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Bd. 9), Berlin 2000.

VON MOOS, Peter, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johanns von Salisbury (ORDO. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 2), Hildesheim/Zürich/New York 1988.

VON DER NAHMER, Dieter, Die Lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die Lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994.

VON DER OSTEN-SACKEN, Vera, Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis“. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, Göttingen 2010.

WALKER BYNUM, Caroline, "And Woman his Humanity", in: DIES. / Stevan HARRELL / Paula RICHMAN (Hgg.), On the Complexity of Symbols. On the Complexity of Symbols, Boston 1986, S. 257-289.

DIES., Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, New York 1991, dt. Übers. Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt am Main 1996.

DIES., Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkely 1988.

DIES., Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley / Los Angeles 1982.

WALTER, Helmut G., Der „Fall Elisabeth“ an der Kurie. Das Heiligsprechungsverfahren im Wandel des kanonischen Prozessrechts unter Papst Gregor IX, (1227-1241), in: Matthias WERNER / Dieter BLUME (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, S. 177-186.

WAUER, Edmund, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen, Leipzig 1906.

WEIGAND, Uwe, Art. Margareta von Magdeburg, in: Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon 2002, Sp. 977- 83.

WEHRLI-JOHNS, Martina, Aktion und Kontemplation in der Mystik. Über Maria und Martha, in: Wolfgang BÖHME (Hg.), Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik (Herrenalber Texte 6), Karlsruhe 1985.

DIES., Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Dieter BLUME / Matthias WERNER (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige, Aufsätze, Petersberg 2007, S. 153-164.

DIES., Einleitung. Fromme Frauen oder Ketzerinnen, in: DIES. / Claudia OPITZ (Hgg.), Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg im Breisgau u.a. 1998.

DIES., Frauenfrömmigkeit außerhalb des Klosters. Vom Jungfrauenideal zur Heiligung in der Ehe, in: Herbergen der Christenheit 24 (2000), S. 17-37.

DIES., Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen, in: Hedwig RÖCKELEIN / Claudia OPITZ / Dieter R. BAUER (Hgg.), Maria Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte der Marienverehrung, Tübingen 1990, S. 147-167.

DIES., Das mittelalterliche Beginentum. Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik, in: DIES. / Claudia OPITZ (Hgg.), Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg im Breisgau u.a. 1998, S. 25-51.

DIES., Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns "Religiösen Bewegungen", in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 104 (1996) S. 286-309.

WEINSTEIN, Donald / BELL, Rudolph M., Saints and society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700, Chicago [u.a.]³1990.

WEIß, Bardo, Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.

WERNER, Matthias, Die älteste franziskanische Vita der heiligen Elisabeth, in: DERS. / Dieter BLUME (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Katalog, Petersberg 2007, S. 339-341.

DERS., Die Anfänge eines Landesbewußtseins in Thüringen, in: Michael GOCKEL (Hg.), Aspekte thüringisch-hessischer Geschichte, Marburg 1992, S. 81-137.

DERS., Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, in: Ders. / BLUME, Dieter (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, S. 109-136.

DERS., Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie, in: Hans PATZE (Hg.) Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im Spätmittelalter (Vorträge und Forschungen 31), Sigmaringen 1987, S. 523-541.

DERS., Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda (1289/94), in: DERS. / Dieter BLUME (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Katalog, Petersberg 2007, S. 426-28.

DERS., Grosse franziskanische Elisabeth-Vita (Fragment I u. II), im: Katalog zur Elisabethausstellung, S. 344-49.

DERS., Die franziskanische Kurzvita der Hl. Elisabeth in Lektionen, in: DERS. / Dieter BLUME (Hgg.), Elisabeth von Thüringen- Eine Europäische Heilige. Katalog, Petersberg 2007, S. 341-42.

DERS., Die heilige Elisabeth in ihrer Zeit. Forschungsstand und Forschungsprobleme, in: Heilige Elisabeth von Thüringen - theologische Spurensuche, S. 14-69.

DERS., Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Aufsätze. Dokumentation. Katalog [Katalog der Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth im Landgrafenschloß und in der Elisabethkirche in Marburg vom 19. November 1981 bis zum 6. Januar 1982], Sigmaringen 1981, S. 45-69.

DERS./ Ingrid WÜRTH, Jean de Mailly, Abbrevatio in gestis et miraculis sanctorum (1243), Ders. / BLUME, Dieter (Hgg.), Elisabeth von Thüringen- Eine Europäische Heilige. Katalog, Petersberg 2007, S. 231-32.

DERS., Art. Konrad von Marburg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 5, Berlin/New York 1985, S. 218-221.

DERS., Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae, in: Jürgen PETERSOHN (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994, S. 449-540.

DERS./ Ewald KÖNSGEN, Die „Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviæ“ des Cäsarius von Heisterbach, in: WERNER (Hg.), Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Katalog, Petersberg 2007, S. 227-229.

DERS., Verzeichnis der Publikationen von Matthias Werner, in: Enno BÜNZ / Stefan TEBRUCK / Hans G. WALTHER (Hgg.), Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner, Köln [u.a.] 2007, S. 765-774.

WESJOHANN, Achim, Flüchtigkeit und Bewahrung des Charisma oder: War der heilige Dominikus etwa auch ein Charismatiker?, in: Giancarlo ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN / Gert MELVILLE (Hgg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, Münster/Hamburg/Berlin/

London 2005, S. 227-260.

DERS., Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten (*Vita regularis. Abhandlungen*, Bd. 49), Berlin 2012.

WIEGANG, Uwe, Lamprecht von Regensburg, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 28, Nordhausen 2007, Sp. 969–972.

WILLIAMS-KRAPP, Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters*, Tübingen 1986.

WILK, Sarah, The Cult of Mary Magdalen in Fifteenth Century Florence and its Iconography, in: *Studi medievali* 26 (1985), S. 685-698.

WILMS, Hieronymus, *Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 24), Leipzig 1928.

DERS., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen 1920.

WILTS, Andreas, *Beginen im Bodenseeraum*, Sigmaringen 1994.

WUNDER, Heide, Historische Frauenforschung. Ein neuer Zugang zur Gesellschafts-geschichte, in: Werner AFFELT (Hg.), *Frauen in Spätantike und Mittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen*, Sigmaringen 1990, S. 31-41.

WÜRTH, Ingrid, *Altera Elisabeth. Königin Sancia von Neapel (1286-1345) und die Franziskaner*, in: Enno BÜNZ / Stefan TEBRUCK / Helmut G. WALTHER (Hgg.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe, Bd. 24), Köln/Weimar/Wien 2007, S. 516-42.

DIES., Die Aussagen der vier „Dienerinnen“ im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus“, in: Matthias WERNER / Dieter BLUME (Hgg.), *Elisabeth von Thüringen – Eine Europäische Heilige. Aufsätze*, Petersberg 2007, S. 187-192.

DIES., Rezension zu: Ewald KÖNSGEN (Hg.), *Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse*, Marburg 2007; sowie Monika RENER (Hg.), *Dietrich von Apolda. Das Leben der heiligen Elisabeth*, Marburg 2007, in: *Zeitschrift für thüringische Geschichte* 63 (2009), S. 355–357.

ZARNCKE, Lilly, *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Herausbildung der drei Orden des heiligen Franz* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 42), Leipzig/Berlin 1930.

ZERFASS, ROLF, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 253-298.

ZIMMER, Petra (Red.), *Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz (Helvetia Sacra IV.: Die Orden mit der Augustinusregel, Bd. 5, 1. Teil)*, Basel 1999.

Zeitschriften und Reihen

Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie, Bruxelles: Société des Bollandistes 1882.

AFH Archivum Franciscanum Historicum

AFP Archivum Fratrum Praedicatorum

CFR Collectanea Franciscana

Lexika:

Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon

LexMa Lexikon des Mittelalters

LThK Lexikon für Theologie und Kirche

TRE Theologische Realenzyklopädie

MIGNES Patrologia latina

Internetseiten:

Die Bibel wird nach der Edition von Hermann August Menge zitiert.

Online unter:

<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/menge-bibel/lesen-im-bibeltext/>

http://www.peregrina.com/matrologia_latina/matrologia_latina.html

http://de.wikisource.org/wiki/Benutzer:Reiner_Stoppok/Caesarius_von_Heisterbach:_Dialog_%C3%BCber_die_Wunder_%28Buch_XI%29_%28Dialogus_miraculorum:_De_simplicitate%29#CAPITULUM_XXIX.